Filosofía y lenguaje

Maurice Merleau-Ponty

PROTEO

Estudios y ensayos fundamentales

LECTURAS MEGOISMO
BIBLIOTECA
www.lecturasmegoismo.com

FILOSOFÍA Y LENGUAJE

Colección

ESTUDIOS Y ENSAYOS FUNDAMENTALES

1. Henri LEFEBVRE, *Lenguaje y sociedad*
2. Andrè DECOUFLE, *Sociología de las revoluciones*
3. Jean PIAGET, *El estructuralismo*
4. MAURICE MERLEAU-PONTY, *Filosofía y lenguaje*

Serie Mayor

1. Lucien GOLDMANN, Jean PIAGET, Ernst BLOCH, Jacques DERRIDA, *Las nociones de estructura y génesis*

Varios: *Psicología y epistemología genéticas. Temas piagetianos* (en prensa)

Jean PIAGET, *Lógica y conocimiento científico. Tratado de epistemología general* (6 tomos) (en preparación)

Antonio BATTRO, *Diccionario de epistemología genética* (en preparación)

Andre MARTINET, *Lingüística general* (6 tomos) (en preparación)

MAURICE MERLEAU-PONTY

FILOSOFIA Y LENGUAJE

Collège de France, 1952-1960

PROTEO

Título del original en francés:
RÉSUMÉS DE COURS
Collège de France, 1952-1960

Texto completo, tal como fue publicado por Gallimard, París, en 1968.

Primera edición en francés, 1968
Primera edición en castellano, 1969

Traducción:
HUGO ACEVEDO

© Editorial PROTEO S.C.A., 1969, Bauness nº 1616, Buenos Aires. Hecho el depósito que indica la ley 11.723. Impreso en la Argentina. Printed in Argentina.

La reproducción parcial o total de esta obra, en cualquier forma que sea, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

ADVERTENCIA

Maurice Merleau-Ponty enseñó en el Collège de France desde 1952 hasta 1961. Sus cursos no fueron redactados por anticipado. Las notas de que se valía, abundantes o sucintas, sólo le proporcionaban un punto de apoyo. Éste nunca lo eximió del riesgo de tener que pensar delante de los demás. En vano, pues, se querría reconstituir la enseñanza de Merleau-Ponty sobre la base de estas páginas, a las que solíamos verlo echar una rápida ojeada y que imaginábamos plenas... Contamos con la mayoría de sus páginas, pero ocurre que ahora éstas han enmudecido. Y tampoco podríamos llenar los espacios en blanco que de hoy en más aparecerán en ellas si procediéramos a recoger y comparar los testimonios de sus más fieles oyentes. Ni la ínfima reserva que el filósofo se permitía para tener de dónde extraer la fuerza de su palabra, ni el depósito que sin duda algunos lograron conservar podrían hacernos captar el acontecimiento de un curso.

Los resúmenes publicados en el Anuario *del Collège de France nos suministran, sin embargo, algo de la enseñanza de Merleau-Ponty. Y es que él mismo los redactó: al convertirse, en suma, en su propio testigo, al recoger al cabo de cada año su trabajo oral, procuró en cada caso nominar su intención. Estos resúmenes no son un equivalente de sus cursos, y decir que reducen éstos a su esencia sería de-*

cir demasiado. Solamente nos muestran de qué modo circunscribía el filósofo el sitio en que tenía lugar el movimiento de la palabra.

Con respecto a quienes tuvieron la suerte de escucharlo, nadie duda de que la enseñanza de Merleau-Ponty conserva en su recuerdo un poder que estos escritos, reducidos a su máxima brevedad, no podrían igualar. También ellos, no obstante, encontrarán en su lectura suficientes motivos para volver a interrogar a ese poder y, quizá, para demarcar caminos recorridos en otra época con demasiada prisa. A los demás, estos resúmenes les dirán cuanto pueden decir, esto es, la variedad y el rigor de los problemas que dominaban los cursos, así como su virtud de alimentar obras que iban elaborándose al mismo tiempo —Introducción a la prosa del mundo, Lo visible y lo invisible—, *cuyos comienzos es todo lo que nos ha quedado.*

CLAUDE LEFORT

1952 - 1953

EL MUNDO SENSIBLE Y EL MUNDO DE LA EXPRESIÓN

El pensamiento contemporáneo admite de buena gana que el mundo sensible y la conciencia sensible deben ser descritos en lo original que tienen; pero todo ocurre como si tales descripciones no afectaran nuestra definición del ser y de la subjetividad. Y cuando se pasa de allí a examinar las formas superiores del conocimiento y de la evaluación, casi siempre se continúa definiendo el sujeto por el puro poder de conferir significaciones y como capacidad de sobrevuelo absoluto. Toda tentativa de hacer que se tome en cuenta la finitud de la conciencia sensible es recusada como un regreso al naturalismo o, incluso, al panteísmo. Nos hemos propuesto mostrar, en cambio, que el filósofo aprende a conocer, al contacto de la percepción, una relación con el ser que hace necesario y posible un nuevo análisis del entendimiento. Porque el sentido de una cosa percibida, si se la distingue de todas las demás, no está aún aislado de la constelación en que aparece; sólo se pronuncia como cierta *diferencia* respecto del nivel de espacio, de tiempo, de movilidad y, en general, de significación en que estamos establecidos; sólo se da como una deformación —pero sistemática— de nuestro universo de experiencia, sin que aún podamos designar su principio. Toda percepción es percepción de algo sólo

mientras es también relativa impercepción de un horizonte o de un fondo, al que implica sin tematizar. La conciencia perceptiva es, por tanto, indirecta, o se halla, incluso, invertida con respecto a un ideal de adecuación, al que presume, pero al que no mira de frente. De manera que si el mundo percibido es comprendido como un campo abierto, tan absurdo sería reducir a él todo el resto como superponerle un "universo de las ideas" que no le debe nada. Hay trastrocamiento cuando se pasa del mundo sensible en que somos captados a un mundo de la expresión en que tratamos de captar y hacer disponibles las significaciones; pero ese trastrocamiento y el "movimiento retrógrado" de lo verdadero son reclamados por una anticipación perceptiva. La expresión propiamente dicha, tal como la obtiene el lenguaje, retoma y amplifica otra expresión, que se descubre ante la "arqueología" del mundo percibido.

Hemos estudiado ese trastrocamiento y ese paso sobre la base del ejemplo del fenómeno del movimiento. Se trataba de mostrar que la más simple percepción de movimiento supone un sujeto espacialmente situado, iniciado en el mundo, y que en cambio el movimiento carga con todo el sentido disperso en el mundo sensible y se convierte, en las artes mudas, en medio universal de expresión.

El movimiento, como cambio de lugar o variación de las relaciones entre un "móvil" y sus hitos, es un esquema retrospectivo, una formulación final de nuestra experiencia carnal del movimiento. Cortado de sus orígenes perceptivos, es, como tan a menudo se lo ha mostrado después de Zenón, irrepresentable, y se destruye. Pero para hacerlo inteligible no basta con regresar, como propone Bergson, al movimiento vivido del interior, es decir, a

nuestro movimiento: hay que comprender cómo la unidad inmediata de nuestra actitud se extiende a las apariencias exteriores y hace posible la transición, que es irreal respecto del pensamiento objetivo. Las investigaciones de la *Gestalttheorie* tienen, a nuestro parecer, el mérito de circunscribir este problema: si dos puntos inmóviles sucesivamente proyectados sobre una pantalla son vistos como dos indicios de un solo movimiento, en el cual pierden, incluso, toda existencia distinta, quiere decir que las influencias externas vienen a inscribirse en un sistema de equivalencias preparado para funcionar y actúan en nosotros, a la manera de los signos del lenguaje, no porque despierten significaciones que les corresponden punto por punto, sino como jalones de un solo proceso en curso de desarrollo, como discriminadores de un sentido que, por así decir, los anima a la distancia. De modo que la percepción ya es expresión; pero este lenguaje natural no aísla, no hace "salir" lo expresado, que permanece adherido a la "cadena perceptiva" de otra manera y más que a la "cadena verbal". Cuando la *Gestalttheorie* muestra que la percepción del movimiento depende de muchos *momentos figurales* y, finalmente, de toda la estructura del campo, designa como autor de la percepción a una especie de *máquina de pensar,* que es nuestro ser encarnado y habitual. El movimiento efectivo, el cambio de lugar, emana de la organización del campo y sólo se comprende a través de ella. Los trabajos de Michotte muestran cómo todas las transiciones existen entre la percepción del movimiento y las configuraciones y cómo, por ejemplo, los movimientos de "natación" y "reptación" resultan del ordenamiento mismo de los fenómenos y de su lógica interna. La misma serie de imágenes da al espectador, según

la cadencia de su sucesión, la sensación de un mundo mineral y petrificado, o la del mundo de la vida vegetal, o, en fin, la del mundo de la animalidad (Epstein). El sonido de un instrumento de viento lleva en su cualidad la marca del soplo que lo engendra y del ritmo orgánico del soplo, como lo prueba la impresión de extrañeza que se obtiene al emitir al revés sonidos normalmente registrados. Muy lejos de ser un simple "desplazamiento", el movimiento está inscrito en la textura de las figuras o de las cualidades; es como un revelador de su ser. Hay, como se ha dicho, un espacio y un movimiento "sensibles al corazón", prescritos por la dinámica interna del espectáculo y cuyo cambio de lugar es la desembocadura o la envoltura. "Sobre el objeto" (J. Paliard) y, por último, en la presencia total del mundo se efectúa la síntesis perceptiva; en y por la "implicación" se abre un camino la luz natural de la percepción.

Sólo se le puede hacer justicia a esta relación alusiva con el ser si se entra en el análisis del sujeto que la sostiene y si se retraza el nacimiento en ella de la expresión propiamente dicha. En esto nos ayudan las investigaciones contemporáneas acerca del esquema corporal, que hacen del cuerpo el lugar de cierta praxis, el punto a partir del cual hay algo que hacer en el mundo, el registro en que nos hallamos inscritos y continuamos inscribiéndonos, y debido a ello renuevan nuestra idea del espacio y del movimiento. Head decía que el cuerpo es a cada momento el extracto global de un trayecto recorrido; es, también, lo que nos permite instalarnos por anticipado en la posición hacia la cual tendemos (el fenómeno de Kohnstamm muestra que tenemos por adquirida o "normal" la posición a la que el esfuerzo motor tiende a llevar nuestro brazo).

Estas normas constantes o provisionales ponen de manifiesto una intimidad práctica con el espacio cuyas relaciones con el conocimiento —o gnosis— del espacio son complejas. Por una parte, la gnosis se basa en la praxis, puesto que las nociones elementales de punto, superficie y contorno sólo tienen sentido, en último análisis, para un sujeto afectado de localidad y situado, también él, en el espacio cuyo espectáculo desarrolla desde cierto punto de vista. Hay un conocimiento muy cercano a la praxis y, junto con ella, deteriorado, como lo muestra el déficit del reconocimiento de las formas geométricas en ciertas apraxias (apraxia constructiva). Pero el espacio de conocimiento, que es expresión del espacio práctico, es relativamente independiente de éste, como lo muestran los casos patológicos en los que graves perturbaciones práxicas carecen de consecuencias por lo que atañe al manejo de los símbolos espaciales. Esta relativa autonomía de las superestructuras que sobreviven a las condiciones práxicas de su formación —o que al menos pueden, durante cierto tiempo, ocultar su ruina— hace que también se pueda decir que somos conscientes porque somos móviles, o que somos móviles porque somos conscientes. La conciencia, en el sentido de conocimiento, y el movimiento, en el sentido de desplazamiento en el espacio objetivo, son dos aspectos abstractos de una existencia que bien puede trasladar más lejos sus límites, pero que, de abolir éstos, también aboliría sus poderes. Con todo, la psicología y la psicopatología, a medida que demarcan y reconocen como un terreno original el de la praxis, se ponen en condiciones de comprender los estrechos lazos de la motricidad y de todas las funciones simbólicas y se vuelven capaces de renovar nuestra concepción del entendimiento. El aná-

lisis del síndrome de Gerstmann (agnosis de los dedos, indistinción de la derecha y la izquierda, apraxia constructiva, acalculismo) hace aparecer la mano como un "foco en el que lo visual, lo lingüístico, lo espacial, lo práxico y lo constructivo parecen converger" (Lange). El cuerpo es el portador de un número indefinido de sistemas simbólicos cuyo desarrollo intrínseco excede, seguramente, la significación de los gestos "naturales", pero que se destruyen si el cuerpo deja de puntualizar su ejercicio y de instalarlos en el mundo y en nuestra vida. El sueño desdiferencia nuestras funciones práxicas, primeramente las más sutiles, es decir, el sistema fonemático, y por último hasta las más elementales, hasta el punto de que el sueño profundo —sin soñar— ha llegado a ser asimilado a un estado de apraxia. A la inversa, el despertar y la conciencia lúcida nos devuelven los sistemas diacríticos y opositivos, sin los cuales nuestra relación con el mundo se desarticula y rápidamente se anula. Estas correlaciones atestiguan la mutación —o la sublimación— que trasforma en el hombre la motricidad en gesticulación simbólica, la expresión implícita en expresión manifiesta.

La última parte del curso ha bosquejado, a título de contraprueba, el examen del movimiento como medio de expresión universal. Este tema será retomado más tarde (al mismo tiempo que se encare el análisis de la gesticulación lingüística, que ha sido reservado, íntegro, para otro año). Nos hemos limitado a algunas indicaciones sobre el empleo del movimiento en la pintura y en el arte del cine. La pintura no copia el movimiento en lo instantáneo y no nos da signos de éste: inventa *emblemas* que lo hacen presente en sustancia; nos lo da como una "metamorfosis" (Rodin) de una actitud en otra actitud, como

la implicación de un futuro en un presente. Ahora bien, si hasta el cambio de lugar puede ser figurado, trasmitido y aprehendido por símbolos que no se mueven, se explica que en la historia de la pintura la categoría del movimiento se extienda más allá del simple desplazamiento local y que, por ejemplo, la representación pictórica pueda ser considerada, por oposición a la representación lineal, como un progreso del movimiento en la pintura. Finalmente, se habla de movimiento en pintura cada vez que el mundo es presentado de manera indirecta, por formas abiertas, a través de ciertos aspectos oblicuos o parciales. Desde la más simple percepción del movimiento hasta la experiencia de la pintura, siempre es la misma paradoja de una fuerza legible en una forma, de un indicio o de una firma del tiempo en el espacio. El cine, inventado como medio de fotografiar los objetos en movimiento, o como *representación del movimiento,* ha descubierto, con él, mucho más que el cambio de lugar: una nueva manera de simbolizar los pensamientos, un *movimiento de la representación.* Porque el filme, mejor dicho, sus cortes, su montaje y sus cambios de puntos de vista solicitan y, por así decir, celebran nuestra abertura al mundo y al prójimo, cuyo diafragma hace variar constantemente; el cine pone en acción, no ya, como en sus comienzos, movimientos objetivos, sino cambios de perspectiva que definen el paso de un personaje a otro, o el deslizamiento de un personaje hacia el acontecimiento. A este respecto, precisamente, está lejos de haber dado o de dar todo lo que puede esperarse de él.

Al estudiar el simbolismo lingüístico, considerando no sólo un mundo expresivo, sino además un mundo hablante, nos pondremos en condiciones de fijar de modo defi-

nitivo el sentido filosófico de los precedentes análisis, es decir, la relación de la expresión "natural" con la expresión de cultura. Entonces podrá decidirse si la dialéctica de la expresión significa que un espíritu ya está presente en la naturaleza, o que la naturaleza es inmanente a nuestro espíritu, o, más bien, buscar una tercera filosofía por encima de este dilema.

INVESTIGACIONES SOBRE EL USO LITERARIO DEL LENGUAJE

La teoría del lenguaje se apoya muy a menudo en formas llamadas exactas, esto es, en enunciados que atañen a pensamientos ya maduros en aquel que habla, o por lo menos inminentes en aquel que escucha, y de ello resulta que pierde de vista el valor heurístico del lenguaje, su función conquistadora, que es en cambio manifiesta en el escritor mientras trabaja. Tal vez se debería considerar el lenguaje constituido como una forma secundaria, derivada de la operación inicial, que establece una significación nueva en una máquina de lenguaje construida con signos antiguos y que sólo puede, por lo tanto, indicar, arrastrar hacia ella al lector y hasta al autor.

La literatura, por su parte, sale al encuentro del interés que le asigna la filosofía del lenguaje. Desde hace cien años los escritores son cada vez más conscientes de lo singular y hasta de lo problemático que hay en su empresa. Escribir ya no es solamente (si alguna vez lo fue) enunciar lo que se ha concebido. Es trabajar con un aparato que da tan pronto más y tan pronto menos que lo que se ha puesto, y ello no es más que la consecuencia de una serie de paradojas que hacen del oficio del escritor una tarea agotadora e interminable. La paradoja de lo verdadero y lo imaginario —más verdadero que lo verdade-

ro—; la de las intenciones y la realización —a menudo inesperada y siempre *distinta*—; la de la palabra y el silencio —la expresión puede malograrse por haber sido demasiado deliberada, y puede, por el contrario, tener éxito en la medida misma en que haya seguido siendo indirecta—; la de lo subjetivo y lo objetivo —lo más secreto que tiene el escritor y que en él mismo es apenas articulado, imponiéndose a veces de manera fulgurante a un público que la obra crea para sí, y permaneciendo, en cambio, lo más consciente de él como letra muerta—; y la paradoja, por fin, del autor y el hombre, lo que el hombre ha vivido y que es, evidentemente, la sustancia de su obra, pero necesitado, para *hacerse verdadero,* de una preparación que precisamente suprime al escritor del número de los vivos: todas estas sorpresas, todas estas trampas, son causa de que la literatura se presente ante sí misma como un problema, y de que el escritor se pregunte: "¿Qué es la literatura?", y de que haya motivo para interrogarla no sólo acerca de su práctica, sino también acerca de su teoría del lenguaje. Tal es el tipo de cuestiones que se ha intentado plantear a la obra de Valéry y a la de Stendhal.

El uso que Valéry hace del lenguaje sólo se comprende si se tiene en cuenta el largo período durante el cual permaneció callado, o en que sólo escribió para él mismo. Por los cuadernos de 1900 a 1910 (que más tarde debían constituir los dos conjuntos *Tel Quel,* I y II) se ve que su desconfianza para con el lenguaje no era más que un caso particular de su desconfianza para con una vida que sólo se sostiene gracias a incomprensibles prodigios. Es incomprensible que el cuerpo pueda ser a la vez la masa inerte que marca nuestro sitio durante el sueño y el instru-

mento ágil que —al servicio del pintor, por ejemplo— hace mejor que la conciencia lo que ésta querría hacer. Es incomprensible que el espíritu sea el poder de duda, de interrogación, de reserva, de desapego, que nos hace "incesibles" e "inasibles" y que a la vez se mezcla con todo lo que adviene, dándose a él, y que hasta construye y se convierte en algo precisamente por su "rechazo indefinido de ser lo que fuere". Es incomprensible que yo, que soy irreductiblemente extraño a todos mis personajes, me sienta afectado por la apariencia de mí mismo —que leo en la mirada de los demás—, y que en cambio les robe a los demás una imagen de ellos mismos gracias a la cual se sienten incumbidos, y que de este modo se anude entre el otro y yo un "intercambio", un punto de contacto de dos "destinos"... en el que nunca uno es del todo dos y en el que no obstante uno deja de estar solo. Estas absurdidades alcanzan su punto máximo en el lenguaje y en la literatura. El lenguaje es claro cuando se pasa con alguna rapidez sobre las palabras, pero esa "solidez fundamental" se destruye frente a una conciencia rigurosa. La literatura vive, pues, de imposturas: el escritor dice lo que su lenguaje quiere, y pasa por profundo; en él, cada falta, una vez puesta en palabras, aparenta ser un poder, y la suma de los azares que colaboran en un libro pasa por intención del autor. En el punto de partida, Valéry sólo podía escribir "por debilidad" o por cinismo, poniendo en palabras todas las razones que tenía para desconfiar de las palabras y basando una obra en la negación de toda obra.

Sin embargo, el ejercicio de la literatura superaba ese nihilismo, de hecho y de derecho. Por imposible que fuese, el lenguaje era. Había, por lo demás, al menos una forma

de lenguaje que no era rebatible, precisamente porque no pretendía *decir algo*: era la poesía. Con todo, el examen dejó ver que si ésta no es significante, como lo es un enunciado que se borra ante lo que dice, y si no se separa de las palabras, no es sólo porque sea como un canto o una danza del lenguaje, ni es por falta de significación; es porque siempre tiene más de una significación. Hay, pues, que admitir, por lo menos a propósito de la poesía, el "milagro" de una "unión mística" del sonido y el sentido, pese a todo lo que sabemos de los azares históricos que han hecho cada lengua. Pero este prodigio, una vez descubierto en la poesía propiamente dicha, reaparece en "esa poesía perpetuamente actuante que atormenta al vocabulario establecido, que dilata o restringe el sentido de las palabras, que actúa sobre éstas por simetría o por conversiones, y que a cada instante altera los valores de esta moneda fiduciaria". Las variaciones del lenguaje, que primero parecen ser un argumento para el escéptico, finalmente son una prueba de su sentido, ya que las palabras no cambiarían de sentido si no quisieran decir algo y ya que, en relación con cierto estado del lenguaje, y aun cuando siempre haya que retomarlo de edad en edad, el esfuerzo de expresión se logra o se malogra, dice algo o no dice nada. La justificación de la poesía rehabilita al lenguaje íntegro, y Valéry pasa de allí a admitir que ni aun el hombre dotado de razón es una pura conciencia, tanto más clara por lo mismo que se niega a ser lo que fuere, porque nuestras luces nos vienen de nuestro comercio con el mundo y con los demás, porque nos constituimos poco a poco en un sistema de poderes, al que él denomina "implexo" o "animal de palabras", y porque este cuerpo mixto, este bastardo, es quien asegura, aun antes de nuestra

voluntad, la relación de lo que hacemos con lo que queremos. Del desprecio a la literatura como tema literario se pasa a una literatura consciente y aceptada. Del rechazo indefinido de ser lo que fuere se pasa a la voluntad de hablar y de vivir. "¿Estaré en la plenitud de mi arte? He aquí que vivo" (*Mon Faust*). Los hombres son "mestizos" de espíritu y cuerpo; pero lo que se llama espíritu es inseparable de lo precario que tienen los hombres, y la luz no alumbraría nada si nada le sirviera de pantalla. La crítica del lenguaje y de la vida pasa íntegra, justamente si es radical, a una práctica del lenguaje y de la vida. Los escritos del último período responden verdaderamente a la crisis que condujo a Valéry, en 1892, a la regla del silencio; el lenguaje lleva en sí mismo su fin, su moral y su justificación.

También la historia de Stendhal es la historia de un aprendizaje de la palabra. Su dificultad vital, tal como la da a conocer el *Journal* de los años 1804 y 1805, atañe —según sus propias palabras— a lo que no puede "sentir" y al mismo tiempo "percibir": o bien es consciente y actúa —pero en tal caso cínicamente y como de conformidad con un papel, y con todo derecho se le responde que no está "penetrado" de lo que dice—, o bien se entrega a la felicidad, pero en tal caso un "ensueño" o un rapto le arrebatan la fuerza de comprensión y lo dejan mudo. Sus primeros ensayos literarios muestran el mismo malentendido consigo mismo: comienza a escribir para medrar, y esta ambición cuenta, para realizarse, con la observación y casi con una ciencia de la vida. Pero sin saberlo, y en tanto toma por modelo el Código Civil, lleva a cabo en su diario el aprendizaje del monólogo interior. Cuando haya renunciado a concertar sus empresas amorosas con sus em-

presas literarias, cuando haya abierto su vida y sus escritos al ensueño, del que en un primer momento se defendía, súbitamente aparecerá como capaz de improvisar, de convencer, de realizar; advertirá que entre lo verdadero y la ficción, entre la soledad y el amor y entre vivir y escribir no existe rivalidad, y hará de la primera persona, del *ego* que se desliza en todos los personajes y que se presta a ellos, el medio de un arte completamente nuevo. Podrá convenir consigo mismo, pero porque se habrá hecho, gracias al ejercicio de la vida y del estilo, capaz de salir de su separación.

Queda en pie el problema de saber si esa solución no es una solución de escritor, una solución que sólo actúa en beneficio de la obra, y si el hombre de la palabra, presente en todo cuanto puede decirse, no está, debido a eso mismo, ausente de la seriedad de la vida. Sería cosa de creerlo, viendo, por ejemplo, cómo Stendhal es poco constante frente a las opciones de la política. Sin embargo, a través de tantas oscilaciones entre el cinismo y el candor, hay una línea de Stendhal: no ha variado en su negativa absoluta a aceptar la ignorancia y la miseria, ni en ese pensamiento suyo de que un hombre no está formado mientras no se haya "entreverado con la realidad", mientras no haya salido de las relaciones de urbanidad que le adereza su clase. Estas negativas no dejan de entrañar una adhesión. Ser humano también es un partido, por poco dice Stendhal. Acaso esta función de crítica es el compromiso del escritor. Si es cierto, como pensaba Stendhal, que todo poder miente, entonces tal vez hay que considerarlo como el más serio entre todos los escritores que, dejando a un lado todos los prejuicios y abriéndose al porvenir, conocen mejor lo que no quieren que lo que quieren.

Quizá, por fin, el hombre, tanto como el literato, sólo puede presentarse al mundo y a los demás gracias al lenguaje, y quizás el lenguaje sea, para todos los hombres, la función central que construye una vida como una obra y que trasforma en motivos de vida hasta nuestras dificultades de ser.

1953 - 1954

EL PROBLEMA DEL HABLA

El habla no realiza tan sólo las posibilidades inscritas en la lengua. Ya para Saussure, a despecho de definiciones restrictivas, el habla está lejos de ser un simple efecto; modifica y sostiene la lengua tanto como es llevada por ésta. Al tomar al habla por tema, en realidad Saussure trasportaba el estudio del lenguaje a un medio nuevo, con lo que daba comienzo a una revisión de nuestras categorías. Cuestionaba la distinción masiva entre signo y significación, que sólo parece imponerse la consideración de la lengua instituida, pero que se enreda en el habla. Ahora el sonido y el sentido no están simplemente asociados. La famosa definición del signo como "diacrítico, opositivo y negativo" quiere decir que la lengua está presente en el sujeto hablante como un sistema de diferencias entre signos y entre significaciones; quiere decir que el habla efectúa de una sola vez la diferenciación en los dos órdenes, y que, finalmente, a significaciones no cerradas y a signos que sólo existen en su relación no se les puede aplicar la distinción entre *res extensa* y *res cogitans.*

El curso trataba de ilustrar y extender esta noción saussuriana del habla como función positiva y conquistadora.

Primero se la aplicó al problema de la adquisición del lenguaje en el niño. Un saussuriano como Roman Jakobson se hallaba preparado para distinguir la simple pre-

sencia de hecho de un sonido o de un fonema en el parloteo del niño y la posesión propiamente lingüística del mismo elemento como medio de significar. La deflación súbita de los sonidos en el momento en que el niño va a hablar incumbe al hecho de que, para estar a disposición del niño como medios de significar, deben ser integrados por éste en el sistema de las oposiciones fonemáticas sobre el cual se construye la lengua del medio inmediato, y, de alguna manera, a los principios de ese sistema. Pero Jakobson interpreta este hecho en términos de una discutible psicología. Cuando se trata de comprender cómo se efectúa la apropiación del sistema fonemático por el niño y cómo, a la vez, la melodía del lenguaje oído, que "aguarda la significación", se encuentra repentinamente investida, Jakobson recurre a la *atención* y al *juicio*; en otros términos, se dan funciones de análisis y objetivación, que en realidad se apoyan en el lenguaje y que, por lo demás, no alcanzan a poner de manifiesto el aspecto atípico de los signos y de las significaciones, como tampoco su indistinción en el niño.

Recientemente se ha vuelto a vincular la adquisición del lenguaje a todos los pasos durante los cuales el niño asume su medio inmediato y, de modo particular, a las relaciones del niño con los demás. Pero ocurre que el recurso del contexto afectivo no *explica* la adquisición del lenguaje. En primer término, porque los progresos de la descentración afectiva son tan enigmáticos como ésta. Y en seguida y sobre todo, porque el lenguaje no es el calco ni la réplica de la situación afectiva: desempeña un papel en ésta, introduce otros motivos, cambia su sentido del interior, y en el límite es también una forma de existencia, o por lo menos una distracción para la existencia. Aun

sujetos que no logran hallar un equilibrio afectivo aprenden a manejar los tiempos del verbo que se desea hacer corresponder a las diversas dimensiones de su vida. La relación con el prójimo, la inteligencia y el lenguaje no pueden disponerse en una serie lineal y causal: se encuentran en esa encrucijada de remolinos en la que *alguien vive.* La palabra —decía Michelet— es la madre que habla. Pero el habla, si pone al niño en una relación más profunda con aquella que designa todas las cosas y que dice el ser, también trasporta esta relación a un orden más general: la madre le abre al niño circuitos que se apartan de lo maternal inmediato y mediante los cuales el niño no siempre volverá a encontrar éste. Las "explicaciones por la afectividad" no reducen el enigma del hombre ni el del habla: sólo deben ser una ocasión de advertir lo que Freud llamaba la "sobreinvestidura" de la palabra, más allá del "lenguaje del cuerpo", y de describir a otro nivel el vaivén entre lo inmediato y lo universal, la perspectiva y el horizonte. El caso de Helen Keller muestra, a la vez, qué escape y qué mediación proporciona la palabra a la cólera y a la angustia del niño, y que puede ser una máscara, una realización en "como si', tanto como una verdadera expresión, como tal vez ocurre en el caso del sujeto que no la posee en plenitud. De todos modos, las diversas modalidades del habla, que son otras tantas maneras de relacionarnos con lo universal, la vinculan a la operación de existir.

Hemos buscado en ciertas desintegraciones patológicas otro testimonio de la función central del habla, apoyándonos en el libro de Kurt Goldstein (*Language and language disturbances,* 1948). Los anteriores trabajos de este autor distinguían un lenguaje automático (un "saber ver-

bal exterior") y un lenguaje en sentido cabal (denominación verdadera), al que relacionaba con la "actitud categoría". Era dable preguntarse, por tanto, si no ponía la significación en el lenguaje *como al piloto en su navío.* En cambio, el libro de 1948 enlaza ambos órdenes; no hay por una parte la significación y por la otra los instrumentos (*instrumentalities*) del lenguaje; los instrumentos sólo siguen siendo utilizables, a la larga, si se conserva la actitud categorial, y, a la inversa, la degradación de los instrumentos compromete la captación de la significación. Hay, pues, algo así como un espíritu del lenguaje, y el espíritu siempre está recargado de lenguaje. Y es que el lenguaje es el sistema de diferenciaciones en el que se articula la relación del sujeto con el mundo. Las concepciones de la patología nerviosa como desdiferenciación y la concepción saussuriana del signo diacrítico se unen y reúnen las ideas de Humboldt sobre el lenguaje como "perspectiva sobre el mundo". Humboldt es también a quien encuentra Goldstein cuando analiza la "forma interior del lenguaje" (*innere Sprachform*), es decir, aquello que, según él, moviliza los instrumentos del lenguaje, sea en la percepción de la cadena verbal, sea en la elocución. El espíritu permanece dependiente del organismo de lenguaje que ha creado, al que continúa insuflando vida y el cual, no obstante, le da un impulso como si estuviera dotado de vida propia. La actitud categorial no es el acto del espíritu puro; supone un funcionamiento ágil de la "forma interior del lenguaje". Comprendida primeramente en términos kantianos, ahora se halla ligada al lenguaje articulado. Y porque el lenguaje articulado es capaz de manejar símbolos vacíos puede no sólo aportar, como el grito o el ademán, un aumento de sentido a una situación

dada, sino además evocar su propio contexto, inducir la situación mental de la que procede y —en el cabal sentido de la palabra— expresar: "Puede decirse que el grado de la actitud categorial es función del grado de evolución del lenguaje hacia formas eminentemente convencionales, de las que hemos dicho que el máximo de indeterminación de los símbolos asegura el máximo de determinación del objeto" (A. Ombredane, *L'Aphasie et l'élaboration de la pensée explicite,* pp. 370-371). Aunque los autores no lo mencionen, en ese espíritu inmanente del lenguaje se reconoce al mediador que Saussure llamaba habla.

También con él tiene que ver profesionalmente el escritor. Proust decía que el acto de escribir es, en un sentido, lo opuesto al habla, a la vida, porque nos abre a los demás tales como son, mientras nos cierra para con nosotros mismos. En cambio, la palabra del escritor crea por sí sola un "alocutorio" que sea capaz de comprenderla y le impone, con carácter de evidente, un universo privado. Pero entonces no hace más que recomenzar el trabajo original del lenguaje, con la resolución de conquistar y poner en circulación no sólo los aspectos estadísticos y comunes del mundo, sino hasta la manera con que toca a un individuo y se introduce en su experiencia. No es necesario, por tanto, que se contente con significaciones ya adquiridas y que se hallan en curso. Así como el pintor y el músico se valen de objetos, colores y sonidos para manifestar las relaciones de los elementos del mundo dentro de la unidad de una vida —por ejemplo, las correspondencias metafóricas de un paisaje marino—, el escritor toma el lenguaje de todos y se vale de él para traducir la participación prelógica de los paisajes, de las moradas, de

los lugares, de los gestos, de los hombres entre ellos y con nosotros. Las ideas literarias, como las de la música y las de la pintura, no son "ideas de la inteligencia": nunca se desvinculan del todo de los espectáculos; se trasparentan, irrecusables como personas, pero no son definibles. Lo que se ha dado en llamar el platonismo de Proust es un intento de expresión integral del mundo percibido o vivido. Justamente por esta razón el trabajo del escritor sigue siendo trabajo de lenguaje antes que de "pensamiento": se trata de producir un sistema de signos que restituya, gracias a su ordenamiento interno, el paisaje de una experiencia; es necesario que los relieves, las líneas de fuerza de ese paisaje, induzcan una sintaxis profunda y un modo de composición y de relato que deshagan y rehagan el mundo y el lenguaje usuales. Esta nueva habla se forma en el escritor sin que él lo sepa, durante años de vida aparentemente ociosa —en los que lo embarga la desolación de carecer de ideas y "temas" literarios—, hasta el día en que, cediendo al peso de esa *manera de hablar* que poco a poco ha ido estableciéndose en él, procure decir de qué modo se ha convertido en escritor y construya una obra con la narración del nacimiento de ésta.

Así, el habla literaria dice el mundo en la medida en que éste le ha sido dado a vivir a alguien, pero al mismo tiempo lo trasforma en ella misma y se propone como su propia finalidad. Proust tenía razón cuando subrayaba que hablar o escribir pueden convertirse en una manera de vivir. Se habría equivocado si hubiera pensado (no lo pensó) que ésta, ni más ni menos que cualquier otra, puede contenerlo todo y bastarse a sí misma. En todo caso, nadie ha expresado mejor el círculo vicioso, el prodigio de la palabra: hablar o escribir es *traducir* una experiencia,

pero una experiencia que sólo se convierte en texto por el habla que suscita. "Con respecto a la lectura del libro interior de estos signos desconocidos (signos en relieve, al parecer, a los que mi atención, explorando mi inconsciente, iba a buscar, tropezando con ellos, contorneándolos como un buzo que sondea), nadie podía ayudarme con regla alguna, porque esa lectura consiste en un acto de creación en la que nadie puede suplirnos ni aun colaborar con nosotros" (*Le temps retrouvé,* II, p. 23).

Estas descripciones del habla en sus formas incoativas, regresivas o sublimadas deberían permitirnos estudiar su relación de principio con la lengua instituida y esclarecer la índole de la institución como acto de nacimiento de todas las hablas posibles. Tales asuntos serán posteriormente objeto de otro curso.

MATERIALES PARA UNA TEORÍA DE LA HISTORIA

El concepto de historia debe ser desembarazado de muchas confusiones. A menudo se razona como si hubiera, frente a frente, una filosofía que pone en el hombre valores determinables al margen del tiempo —una conciencia desligada de todo interés por el acontecimiento— y unas "filosofías de la historia" que, por el contrario, sitúan en el curso de las cosas una lógica oculta de la que sólo tendríamos que recibir el veredicto. En tal caso la elección fincaría entre una sabiduría del entendimiento —que no se precia de encontrarle un sentido a la historia y que sólo intenta flexionarla permanentemente de acuerdo con nuestros valores— y un fanatismo que, en nombre de un secreto de la historia, vendría a trastrocar a su antojo nuestras más evidentes evaluaciones. Pero esta ruptura es artificial: no hay que elegir entre el acontecimiento y el hombre interior, entre la historia y lo intemporal. Todas las instancias que se querrían oponer a la historia tienen también su historia y gracias a ésta se comunican con la Historia, aunque tengan su propia manera de usar el tiempo. Y por lo demás nada, ni aun una política, está encerrado en un momento del tiempo; en este sentido, nada está *en* la historia: las más apasionadas tomas de posición pue-

den tener un sentido inagotable; son el monograma del espíritu en las cosas.

El verdadero problema aún se halla oculto por las discusiones tradicionales del materialismo histórico. No importa tanto saber si en historia se es "espiritualista" o "materialista", como saber de qué modo se concibe el espíritu y la materia de la historia. Hay concepciones de lo "espiritual" que tanto lo aíslan de la vida humana, que es casi tan inerte como la materia, y puede haber un "materialismo histórico" que incorpore a todo el hombre a la lucha económica y social. La historia efectúa un intercambio de todos los órdenes de actividad, ninguno de los cuales puede recibir la dignidad de causa exclusiva, y la cuestión consiste más bien en saber si esa solidaridad de los problemas anuncia su resolución simultánea, o si sólo en la interrogación hay concordancia y deslinde.

La verdadera separación debe hacerse, no entre el entendimiento y la historia, o entre el espíritu y la materia, sino entre la historia como dios desconocido —genio bueno o malo— y la historia como medio de vida. La historia es un medio de vida si entre la teoría y la práctica, entre la cultura y el trabajo del hombre, entre las épocas, entre las vidas, entre las acciones deliberadas y el tiempo en que éstas aparecen, hay una afinidad que no sea fortuita ni se base en una lógica omnipotente. El acto histórico es inventado y, sin embargo, responde tan bien a los problemas del tiempo, que es comprendido y seguido, como que se incorpora —decía Péguy— a la "duración pública". Habría ilusión retrospectiva si se lo proyectara en el pasado al que trasforma, pero habría *ilusión prospectiva* si se hiciera cesar el presente en el umbral de un porvenir vacío, como si cada presente no se prolongara hacia un ho-

rizonte futuro y como si el sentido de un tiempo, del que decide la iniciativa humana, no fuera *nada* ante ésta. La invención se aplica a la red de las significaciones abiertas e inconclusas entregadas por el presente. Va a tocar en las cosas, con la seguridad de los sonámbulos, justamente lo que tenía del porvenir. Si el talento histórico de los grandes hombres no fuera más que una técnica de manipulación de los demás, en historia habría muchas de esas aventuras que sobreviven y que ocupan interminablemente la escena, y no habría esas acciones ejemplares que le hacen dar un paso adelante a la duración pública y que se inscriben en la memoria de los hombres, así hayan durado un mes, un año o un siglo. No hay historia si el curso de las cosas es una serie de episodios sin nexo, o si es un combate ya ganado en el cielo de las ideas. Hay historia si hay una lógica *en* la contingencia, una razón *en* la sinrazón, si hay una percepción histórica que, al igual que la otra, deje en segundo plano lo que no puede pasar al primero, que capte las líneas de fuerza en su origen y que consume activamente el trazado de éstas. Esta comparación no debe comprenderse como un organicismo o un finalismo vergonzante, sino como una referencia al hecho de que todos los sistemas simbólicos —la percepción, la lengua, la historia— sólo se convierten en lo que eran, aunque para ello necesiten ser retomados dentro de una iniciativa humana.

Esta idea de la historia no ha estado en el curso sistemáticamente desarrollado. Se ha tratado de hacerla aparecer a través de investigaciones como las de Max Weber y de su discípulo Georg Lukács (sobre todo en *Geschichte und Klassenbewusstsein,* Berlín, 1923), que atestiguan la necesidad de encontrar un camino entre la filoso-

fía del entendimiento y las filosofías dogmáticas de la historia.

En el punto de partida, Max Weber se halla atento sobre todo a la contingencia radical y a la infinitud del hecho histórico. Entonces la objetividad histórica aparece, según puntos de vista "kantianos", como el simple correlato de la actividad mental del historiador; no puede vanagloriarse de agotar la realidad de la *historia que ha sido*; por principio, siempre es provisional, pues no puede esclarecer un aspecto del acontecimiento sin hacer a un lado, por una metódica abstracción, los otros aspectos, y porque requiere de sí misma otras investigaciones y otros puntos de vista. Esta antítesis entre la realidad y la objetividad construida condujo a Weber a oponer en un todo la actitud del saber, siempre provisional y condicional, a la de la práctica, en la que, por el contrario, enfrentamos lo real, tomamos a nuestro cargo la tarea infinita de evaluar el acontecimiento mismo y tomamos posición sin continuidad posible, en condiciones absolutamente contrarias a las de la justificación teórica. En la práctica somos inevitablemente opuestos, y nuestras decisiones están igualmente injustificadas e igualmente justificadas. Weber deja subsistentes, uno al lado del otro, sin comunicación, el universo del saber y el universo de la práctica, y en este último las opuestas opciones de la ética de la responsabilidad y de la ética de la conciencia. Esta actitud es una constante de su carrera. Hace de la historia una especie de maleficio.

Sin embargo, Weber no se atiene, en sus investigaciones concretas, a tales antítesis. Ante todo observa que entre el trabajo del historiador, que procura comprender los acontecimientos, y el trabajo del hombre de acción, que prepara su decisión, hay una profunda analogía. El saber

consiste en ponernos en la situación de aquellos que actuaron; es una acción en lo imaginario, y la acción es una anticipación del saber: nos hace historiadores de nuestra propia vida. En cuanto al pluralismo radical de las opciones, hasta un pensamiento "politeísta" establece una jerarquía entre sus dioses. La obstinada profesión de "politeísmo" implicaría, por lo demás, *cierta* imagen de la realidad histórica. Las opciones opuestas de la ética de la responsabilidad y de la ética de la conciencia no son exclusivas: hasta las conciencias puras escogen el momento de hacer explotar su sinceridad, y la estimación de las consecuencias suele ser un juicio de valor enmascarado. Weber termina por admitir (*Politik als Beruf*) que esos son límites abstractos, entre los cuales nuestra vida efectúa, de grado o por fuerza, una mediación.

Esto supone o entraña un reexamen del concepto de historia. Es necesario que *lo que ocurrió* no sea una realidad rebelde por principio al saber. Es necesario que el acontecimiento, por inagotable que sea, no contenga ningún "irracional positivo". Y en efecto, en investigaciones tales como su célebre estudio sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, Weber entra en el interior del hecho histórico mucho más de lo que sus principios "kantianos" lo suponían y supera la construcción de entendimiento hacia la "comprensión" histórica. Se propone alcanzar la "elección" fundamental de la ética calvinista y el "parentesco" de esa elección con todos aquellos que en la historia de Occidente hicieron posible la empresa capitalista (a saber, la constitución de la ciencia y de las técnicas, del Derecho y del Estado). Esta idea de un "parentesco de elecciones" (*Wahlverwandtschaft*) hace del acontecimiento una cosa distinta de un concurso de cir-

cunstancias, sin que no obstante manifieste una necesidad inmanente a la historia: esas elecciones, una al contacto de la otra, por así decir, pudieron finalmente producir, juntas, el capitalismo occidental, y la esencia del sistema no preexiste a su hallazgo. El pluralismo, que parecía prohibir toda interpretación unificante de la historia, prueba, por el contrario, la solidaridad del orden económico con el orden político, el orden jurídico y el orden moral o religioso, a partir del momento en que hasta el hecho económico es tratado como elección de una relación con los hombres y el mundo, y ocupa su lugar en la lógica de tales elecciones. Hasta la metamorfosis del pasado por las concepciones que lo sucedieron supone entre el presente y el pasado una especie de profundo entendimiento: nuestras visiones no trastornarían la imagen del pasado si no se "interesaran" en él, si no considerasen la totalidad del hombre, si nuestra época estuviese contenta consigo misma, si tanto el pasado como el presente no perteneciesen al dominio único de la cultura, es decir, de las respuestas que el hombre da con entera libertad a una permanente interrogación. Nuestro contacto con nuestro tiempo es una iniciación en todos los tiempos; el hombre es historiador porque es histórico, y la historia no es más que la amplificación de la práctica.

La historia ya no es el *tête-à-tête* de un entendimiento kantiano con un pasado en sí: el entendimiento descubre en su objeto su propio origen. La actitud metódica del historiador "objetivo" también forma parte de una historia más vasta; es un caso particular de la "racionalización" que produce, en otros planos, la sociedad capitalista, el Estado en sentido moderno. En Weber hay, pues, el esbozo de una fenomenología de las elecciones históricas que des-

cubre los núcleos inteligibles en torno de los cuales se establece el infinito pormenor de los hechos. Esta fenomenología sigue siendo muy diferente de la de Hegel, porque el sentido que encuentra en los hechos históricos es vacilante y siempre está amenazado. El capitalismo desnaturaliza la ética calvinista, de la cual procede; sólo conserva su forma exterior y, como dice Weber, la "cáscara". La experiencia histórica nunca es absolutamente concluyente, porque el problema sobre el cual recae se trasforma durante la ruta. Respuesta a una pregunta mal formulada, ella misma es equívoca: la "racionalización", la demistificación del mundo, implica ganancias y pérdidas; es también una "despoetización" y pone en el orden del día —dice Weber— a una humanidad "petrificada". La lógica de las elecciones no se prolonga necesariamente, por tanto, en un porvenir válido, en el que el problema *tratado* por el calvinismo y el capitalismo quedaría, por fin, *resuelto.* La filosofía de la historia no añade a las certidumbres del entendimiento revelaciones sobre la historia universal; todos los tiempos componen, juntos, una única y universal historia dentro de una permanente interrogación.

El interés del libro, ya antiguo, de Lukács radica en que intenta impulsar más lejos que Weber la comprensión de la historia y unirse, así, a las intuiciones marxistas (ocasión de examinar la posibilidad de una dialéctica histórica liberada de toda tutela dogmática, verdaderamente convertida en *dialéctica real*).

Partiendo del presente, Lukács procura alcanzar una visión de la totalidad, y ésta sólo debe aparecer como "totalidad de la empiria". Retomando la intuición weberiana del capitalismo como "racionalización", Lukács la precisa y anima, desarrollándola hacia el pasado precapitalista y el

futuro poscapitalista y comprendiéndola como la intuición de un proceso y no de una esencia inmóvil. Con respecto a las civilizaciones precapitalistas, el capitalismo representa una realización de la sociedad (*Vergesellschaftung der Gesellschaft*). En las civilizaciones llamadas primitivas la vida colectiva es imaginaria en parte, y entre los hechos capaces de una interpretación económica subsisten lagunas o intermundos que son llenados por el mito. Éste no es una "ideología", es decir, el exterior de una realidad económica por descubrir; tiene una función propia, porque esas sociedades no han cortado aún el "cordón umbilical" que las ata a la naturaleza. Esta ruptura es la que va a consumar la civilización capitalista, juntamente con la integración del sistema social, que, demistificado o despoetizado —y organizado, como la economía capitalista y por ella, en un solo campo de fuerzas—, se propone por sí mismo a una interpretación de conjunto que lo conozca en su *verdad.* Sin embargo, la realización de la sociedad se ve contrariada por un impedimento interno: el sistema fracasa cuando quiere dominar teórica y prácticamente la vida del todo social. A fin de escapar a un juicio de conjunto que él mismo tiende a inducir, se propondrá, no como un estado transitorio de la dinámica social, sino como la estructura eterna del mundo social, y el movimiento hacia el conocimiento objetivo, que había formulado las bases de una conciencia de lo social, va a esclerosarse en objetivismo y en cientificismo. Este episodio de la ciencia social no es más que un aspecto del general proceso de *cosificación* que corta a la civilización capitalista de sus orígenes humanos y que da a la mercancía y a las leyes del intercambio en economía de mercado el valor de categorías. Lukács encuentra en el proletariado a la clase capaz de llevar

a su consumación a la sociedad esbozada. Y en efecto, dado el grado extremo y el rechazo absoluto de la "cosificación", de hecho y de derecho se halla "en el foco del proceso social" verdadero y se encuentra en situación de crear y llevar una sociedad que sea verdaderamente sociedad, transparente, sin encasillamientos internos, sin clases. Con el poder del proletariado podrían realizarse, por tanto, una producción carente de trabas en sus propias formas y las condiciones de un verdadero conocimiento de la sociedad y de toda la historia. La nueva sociedad superaría las concepciones polémicas de que se valió en la lucha; por ejemplo, Lukács especificaba que el materialismo histórico cambiaría de función y de sentido: el paralelismo de la economía y la historia, que en la edad capitalista de la historia significaba que la historia se explica por la economía, en la sociedad poscapitalista significaría un desarrollo igualmente libre del saber y de la producción, ya desembarazados de sus trabas.

Por muchos que sean los problemas planteados por este análisis, a nosotros nos interesa desde el punto de vista metodológico: hace aparecer la filosofía —o búsqueda de la verdad— como la concentración de un sentido disperso en la historia, esbozado en ella. La reconstrucción filosófica de la historia no sería una de esas provisionales y facultativas perspectivizaciones de que hablaba Max Weber, porque no haría más que explicitar el movimiento de la historia, la constitución en ella de una clase definida como "supresión de sí misma" (*Selbstaufhebung*) y advenimiento de lo universal. La verdad no se encuentra en ciertos sujetos históricos existentes ni en la toma de conciencia teórica, sino en su confrontación, en su práctica y en su vida común. La historia sería, pues, la génesis de la

verdad, y la "filosofía de la historia" no sería una disciplina trascendente, sino la explicitación coherente y total de lo que significa el devenir humano, que es de suyo esencialmente "filosófico". El círculo de existencia, cuya teoría esbozaba Weber al decir que el hombre es historiador porque es histórico y porque su práctica es una invocación del saber y de la teoría, se encuentra en Lukács con la forma de un saber y de una práctica solidarios y abiertos. El racionalismo de Hegel se ve nuevamente cuestionado: los azares de la historia aparecen y se hacen racionales cuando ya es demasiado tarde, es decir, cuando la invención humana los ha reintegrado al sentido del todo, y no hay por qué suponer una razón oculta que los oriente y que tome por "astucia" el indumento de la contingencia. La lógica histórica impone problemas al curso de las cosas; mientras no se resuelven, las contradicciones se acumulan y crecen. Pero no impone necesariamente una solución: la solución que Lukács escogía sólo es la encarnación en la historia de la negatividad y del poder de duda e interrogación que Weber llamaba "cultura".

¿Puede pensarse que la negatividad sigue siendo la misma cuando se encuentra realizada en un portador histórico? Tanto más dudoso es ello cuanto que el propio autor hubo de renunciar a esa visión. Hoy insiste en la opacidad de lo social como "segunda naturaleza", de modo que parece remitir al infinito la idea límite de relaciones sociales trasparentes y, con ella, la categórica definición de la historia como génesis de la verdad. Es volver a cuestionar la idea marxista de un sentido inmanente de la historia. En este punto hay que retomar el problema.

1954 - 1955

LA "INSTITUCIÓN" EN LA HISTORIA PERSONAL Y PÚBLICA

Buscamos en la noción de institución un remedio a las dificultades de la filosofía de la conciencia. Frente a la conciencia sólo hay objetos constituidos por ella. Aun cuando se admita que algunos de ellos nunca lo están por completo (Husserl), en todo instante son el reflejo exacto de los actos y de los poderes de la conciencia; no hay en ellos nada que pueda lanzar a ésta hacia otras perspectivas: entre la conciencia y el objeto no hay intercambio, no hay movimiento. Si la conciencia considera su propio pasado, todo lo que sabe es que allá abajo hubo ese otro que se llama, misteriosamente, yo, pero que lo único que tiene en común conmigo es una ipseidad absolutamente universal, que comparto igualmente con cualquier "otro" del que pueda formarme noción. Debido a una serie continua de estallidos, mi pasado ha cedido su lugar a mi presente. Por último, si la conciencia considera a los otros, la propia existencia de éstos sólo es para ella su pura negación; no sabe que ellos la ven: solamente sabe que es vista. Los diversos tiempos y las diversas temporalidades son incomponibles y no forman más que un sistema de exclusiones recíprocas.

Si el sujeto fuera instituyente y no constituyente, se comprendería, en cambio, que no sea instantáneo y que el

prójimo no sea tan sólo lo negativo de mí mismo. Aquello que comencé en ciertos momentos decisivos no estaría a lo lejos, en el pasado, como recuerdo objetivo, ni sería actual, como recuerdo asumido, sino que verdaderamente se encontraría en el espacio intermedio, como el campo de mi devenir durante ese período. Y mi relación con el prójimo no se reduciría a una alternativa: un sujeto instituyente puede coexistir con otro, porque lo instituido no es el reflejo inmediato de sus acciones propias; puede ser retomado luego por él mismo o por otros, sin que se trate de una recreación total, y está, por tanto, entre los otros y yo, entre yo y yo mismo, como un gozne, como la consecuencia y la garantía de nuestra pertenencia a un mismo mundo.

Por institución entendíamos, pues, los acontecimientos de una experiencia que dotan a ésta de dimensiones duraderas y con respecto a las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una serie pensable o una historia; o bien entendíamos los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia y de residuo, sino como invocación de una continuidad, como exigencia de un porvenir.

Esa noción fue aproximada a través de cuatro órdenes de fenómenos, los tres primeros de los cuales tienen que ver con la historia personal o intersubjetiva, y el último con la historia pública.

Hay algo como una institución hasta en la animalidad (hay una impregnación del animal por los seres vivos que lo rodean en los comienzos de su vida) y hasta en las funciones humanas que se consideraban meramente "biológicas" (la pubertad presenta el ritmo de conservación, continuación y superación de los acontecimientos antiguos

—en este caso, los conflictos edípicos—, que es el ritmo característico de la institución). No obstante, en el caso del hombre el pasado puede no sólo orientar el porvenir o proporcionar los términos de los problemas del adulto, sino además originar una *búsqueda,* en el sentido de Kafka o una elaboración indefinidas: conservación y superación son más profundas, de manera que se hace imposible explicar la conducta por su pasado, como, por lo demás, por su porvenir, que se hacen eco uno del otro. En Proust, el análisis del amor muestra esa "simultaneidad", esa cristalización —uno sobre el otro— del pasado y el futuro, del sujeto y el "objeto", de lo positivo y lo negativo. En una primera aproximación, el sentimiento es una ilusión y la institución es un hábito, ya que hay trasferencia de una manera de amar aprendida en otro momento, o en la infancia, y ya que el amor nunca recae sino sobre una imagen interior del "objeto", y puesto que, para ser verdadero y alcanzar también al otro, sería necesario que el amor no fuera vivido por alguien. Pero una vez reconocido que el amor puro es imposible y que sería pura negación, queda por comprobar que ésta es un hecho y que la imposibilidad tiene lugar, y Proust entreveía una *vía negativa* del amor, innegable en el melancólico, aunque sea la realidad de la separación y de los celos. En el punto culminante de la alienación, los celos se tornan desinterés; es imposible pretender que el amor presente no sea más que un eco del pasado: el pasado, en cambio, oficia de preparación o premeditación de un presente que tiene más sentido que él, aunque en él se reconozca.

En el caso del pintor, la institución de una obra, de un estilo en la historia de la pintura, ofrece la misma lógica soterrada. El pintor aprende a pintar imitando a sus ante-

cesores, pero de un modo distinto. Cada una de sus obras anuncia las siguientes y hace que unas y otras no puedan ser semejantes. Todo se mantiene, y sin embargo no podría decir adónde va. De igual modo, en la historia de la pintura los problemas (el de la perspectiva, por ejemplo) rara vez se resuelven de manera directa. La búsqueda se detiene en una *impasse,* y otras búsquedas parecen inducir la desviación; pero el nuevo ímpetu permite salvar el obstáculo por otro lado. Hay, pues, antes que un *problema,* una "interrogación" de la pintura, una interrogación que basta para dar un sentido común a todas sus tentativas y para hacer de ellas una historia, sin permitir que los conceptos se le anticipen.

¿Es ello cierto sólo en el campo preobjetivo de la vida personal y del arte? ¿El desarrollo del saber obedece a una lógica manifiesta? Si debe haber una verdad, ¿no es necesario que las verdades se vinculen en un sistema que sólo paulatinamente se revela, pero cuyo conjunto descansa en sí, fuera del tiempo? Por ser más ágil y aparentemente más deliberado, el movimiento del saber no deja de ofrecer esa circulación interior entre el pasado y el futuro que se advierte en las demás instituciones. La serie de "idealizaciones" que hace aparecer el número entero como un caso particular de un número más fundamental no nos coloca en un mundo inteligible del cual se lo podría deducir, sino que retoma la evidencia propia del número entero, que sigue siendo sobrentendida. La historicidad del saber no es un carácter "aparente" de ello, un carácter que nos daría la libertad de definir analíticamente la verdad "en sí". Hasta en el orden del saber exacto hay que tender a una concepción "estructural" de la verdad (Wertheimer).

Hay verdad en el sentido de un campo común a las diversas empresas del saber.

Si la conciencia teórica, en sus formas más ciertas, no es extraña a la historicidad, se podría creer que, en cambio, la historia va a beneficiarse con el acercamiento y —con las reservas ya hechas a propósitos de la noción de sistema— a dejarse dominar por el pensamiento. Sería olvidar que el pensamiento sólo tiene acceso a otro horizonte histórico, a otro "instrumental mental" (L. Febvre), gracias a la autocrítica de sus categorías, gracias a la penetración lateral, y no gracias a ubicuidad de principio. Simultáneamente hay descentración y recentración de los elementos de nuestra propia vida, movimiento de nosotros hacia el pasado, y del pasado reanimado hacia nosotros. Y este trabajo del pasado contra el presente no concluye en una historia universal cerrada, en un sistema completo de todas las combinaciones humanas posibles respecto de determinada institución, como por ejemplo el parentesco, sino en un cuadro de diversas posibilidades complejas, siempre vinculadas a circunstancias locales, gravadas por un coeficiente de facticidad y acerca de las cuales no podemos decir que una de ellas sea *más verdadera* que otra, aunque sí podríamos decir que es más falsa y artificiosa y se abre menos a un porvenir menos rico.

Estos fragmentos de análisis tienden a una revisión del hegelianismo, cual es el descubrimiento de la fenomenología, de la vinculación viva, actual y originaria entre los elementos del mundo, pero a la cual pone en el pasado, subordinándola a la visión sistemática del filósofo. Sin embargo, o bien la fenomenología no es más que una introducción al verdadero saber —que a su vez sigue siendo

extraño a las aventuras de la experiencia—, o bien permanece íntegra en la filosofía y no puede rematar en la fórmula predialéctica: "El Ser es"; es necesario que tome a su cargo la meditación del ser. Este desarrollo de la fenomenología en metafísica de la historia es el que desearíamos preparar.

Curso del lunes

EL PROBLEMA DE LA PASIVIDAD: EL SUEÑO, EL INCONSCIENTE, LA MEMORIA

¿Cómo concebir que el sujeto siempre encuentra obstáculos? Si él mismo los ha propuesto, entonces no son obstáculos. Y si en verdad se le resisten, entonces nos vemos llevados a las dificultades de una filosofía que incorpora el sujeto a un orden cósmico y que hace del funcionamiento del espíritu un caso particular de la finalidad natural.

Este es el problema con el que tropieza toda teoría de la percepción, y en cambio la explicitación de la experiencia perceptiva debe hacernos trabar conocimiento con un tipo de ser respecto del cual el sujeto no es soberano, por mucho que no esté inserto en él.

El curso procuraba prolongar, más allá de la naturaleza sensible, la ontología del mundo percibido. Así se trate de comprender cómo la conciencia puede dormir, cómo puede ser inspirada por un pasado que aparentemente la rehúye, o, en fin, cómo puede dar con un acceso al pasado, la pasividad es posible con la condición de que "tener conciencia" no sea "dar un sentido" que uno guarda en su poder a una materia de conocimiento inasible, sino efectuar cierta distinción, cierta variante en un campo de existencia ya instituido que siempre está detrás de nosotros y cuyo peso, como el de un aspa, interviene hasta en las acciones gracias a las cuales lo trasformamos. Para

un hombre, vivir no es tan sólo imponer constantemente significaciones, sino continuar con un torbellino de experiencias que se originó, con nuestro nacimiento, en el punto de contacto del "afuera" con aquel que fue llamado a vivirlo.

Dormir no es, pese a las palabras, un acto, una operación, el pensamiento o la conciencia de dormir; es una modalidad del encaminamiento perceptivo. Con mayor precisión, es la involución provisional de éste, la desdiferenciación, el regreso a lo inarticulado, el recogimiento en una relación global o prepersonal con el mundo —que no está verdaderamente ausente, sino más bien distante—, en el cual el cuerpo señala nuestro sitio y con el cual continúa manteniendo un mínimo de relaciones que harán posible el despertar. Toda filosofía de la conciencia traduce —y deforma— esta relación, pues dice que dormir es estar ausente del mundo verdadero, o presente en un mundo imaginario, sin consistencia; dice que es hacer valer lo negativo como positivo, a falta de todo hito y de todo control. La negación del mundo en el sueño es también una manera de mantenerlo, y la conciencia durmiente no es, por tanto, una accesión de nada pura: la entorpecen los restos del pasado y del presente, y con ellos juega.

El sueño no es una simple variedad de la conciencia hacedora de imágenes, tal cual es en estado de vigilia, un puro poder de considerar cualquier cosa a través de un emblema cualquiera. Si el sueño fuera este capricho sin límites, si restituyera la conciencia a su locura esencial —que incumbe a lo que no tiene de naturaleza y al hecho de ser inmediatamente lo que inventa ser o piensa que es—, no se ve cómo la conciencia dormida podría despertar nun-

ca, cómo nunca tomaría en serio las condiciones que la vigilia somete a la afirmación de una realidad, ni cómo nuestros sueños podrían tener para nosotros esa especie de peso que deben a sus relaciones con nuestro pasado. La distinción entre lo real y lo onírico no puede ser la simple distinción entre una conciencia colmada por los sentidos y una conciencia restituida a su vacío propio. Ambas modalidades se desbordan mutuamente. En la vigilia, nuestras relaciones con las cosas y, sobre todo, con los demás tienen por principio un carácter onírico: los demás están presentes para nosotros como sueños, como mitos, y esto basta para rebatir la ruptura entre lo real y lo imaginario.

El sueño plantea desde luego el problema del inconsciente, refugio del sujeto que sueña, de lo que sueña en nosotros, del fondo inagotable, indestructible, sobre el que nuestros sueños se levantan. Con toda razón se le reprocha a Freud el hecho de haber introducido con el nombre de inconsciente un segundo sujeto pensante cuyas producciones serían simplemente recibidas por el primero, y él mismo admitió que esta "demonología" no era más que una "desvaída concepción psicológica". Pero la discusión del inconsciente freudiano suele reconducir al monopolio de la conciencia: se lo reduce a lo que decidimos no asumir. Y como esta decisión nos supone en contacto con lo reprimido, el inconsciente ya no es más que un caso particular de la mala fe, una vacilación de la libertad de imaginar. De este modo se pierde de vista lo más interesante que aportó Freud: no la idea de un segundo "yo pienso", que vendría a saber lo que ignoramos de nosotros mismos, sino la idea de un simbolismo que sea primordial, originario, de un "pensamiento no convencional" (Politzer), encerrado en un "mundo para nosotros", responsable del

sueño y, de una manera más general, de la elaboración de nuestra vida. Soñar no es traducir un contenido latente que es claro para él mismo (o para el segundo sujeto pensante) en el lenguaje, también claro pero mentiroso, del contenido manifiesto; soñar es vivir el contenido latente a través de un contenido manifiesto que no es su expresión "adecuada" desde el punto de vista del pensamiento despierto, pero tampoco el disfraz deliberado, que *vale para* el contenido latente en virtud de las equivalencias, de los modos de proyección invocados por el simbolismo primordial y por la estructura de la conciencia onírica. En *La interpretación de los sueños,* de Freud, hay toda una descripción de la conciencia onírica —conciencia que ignora el *no,* que sólo tácitamente dice *sí,* al producir ante el analista las respuestas que éste espera de ella, incapaz de habla, cálculo y pensamiento actuales, reducida a las antiguas elaboraciones del sujeto, de manera que nuestros sueños no están circunscritos al momento en que los soñamos e importan en bloque, en nuestro presente, fragmentos íntegros de nuestra duración previa—, y esa descripción quiere decir que el inconsciente es conciencia perceptiva, que procede, como ésta, por una lógica de implicación o de promiscuidad, que sigue paso a paso un camino de cuyo itinerario total carece, que considera los objetos y los seres a través de lo negativo que guarda de ellos, lo cual basta para ordenar sus pasos, sin ponerlo en situación de que lo llame "por su nombre". El delirio, tanto como el sueño, está lleno de verdades inminentes y camina en una red de relaciones equivalentes a las relaciones verdaderas, que no posee y a las que tiene en cuenta. Lo fundamental del freudismo no consiste en haber mostrado que bajo las apariencias hay una realidad muy distinta, sino en que

el análisis de una conducta siempre encuentra en ella varias capas de significación, todas las cuales tienen su verdad, y en que la pluralidad de las interpretaciones posibles es la expresión discursiva de una vida mixta, en la que cada elección siempre tiene varios sentidos sin que se pueda decir que uno de ellos es el único verdadero.

El problema de la memoria seguirá en punto muerto mientras se vacile entre la memoria como conservación y la memoria como construcción. Siempre se podrá mostrar que la conciencia sólo encuentra en sus "representaciones" lo que ella misma puso; que la memoria es, por tanto, construcción. Y, no obstante, que hace falta otra memoria detrás de aquélla para que mida el valor de las producciones de la primera: un pasado dado gratuitamente y en razón inversa a nuestra memoria voluntaria. La inmanencia y la trascendencia del pasado, la actividad y la pasividad de la memoria, sólo pueden reconciliarse si se renuncia a plantear el problema en términos de representación. Para comenzar, si el presente no fuera "representación" (*Vorstellung*), sino cierta posición única del índice de estar en el mundo; si nuestras relaciones con él, cuando se desliza hacia el pasado, así como nuestras relaciones con el medio espacial inmediato, fueran atribuidas a un esquema postural que detenta y designa una serie de posiciones y posibilidades temporales; si el cuerpo fuera lo que una y otra vez responde a la pregunta: "¿En dónde estoy y qué hora es?", entonces no habría alternativa entre conservación y construcción; la memoria no sería lo contrario del olvido; se vería que la memoria verdadera se encuentra en la intersección de ambos, en el instante en que regresa el recuerdo olvidado y conservado por el olvido, y que recuerdo explícito y olvido son dos modos de nuestra rela-

ción oblicua con un pasado que sólo nos es presente por el vacío determinado que deja en nosotros.

Estas descripciones, esta fenomenología, siempre tienen algo falaz, porque se limitan a descubrir lo negativo en lo positivo y lo positivo en lo negativo. La reflexión parece exigir algunos esclarecimientos suplementarios. La descripción sólo logrará su pleno alcance filosófico si nos interrogamos acerca del fundamento de esta exigencia misma, si proporcionamos las razones de principio por las que las relaciones de lo negativo y lo positivo se presentan de tal modo, lo cual es sentar las bases de una filosofía dialéctica.

1955 - 1956

LA FILOSOFÍA DIALÉCTICA

El título mismo del curso suponía la existencia de una manera de pensar común a las filosofías corrientemente llamadas "dialécticas", definibles por encima de sus discordancias. No teníamos que justificar esta idea con los métodos de la historia inductiva. Sin embargo, tampoco era cuestión de *remplazar* con una construcción las conclusiones de la historia (suponiendo que ésta pueda llegar a ser conclusiva). Solamente nos propusimos circunscribir un método intelectual y algunos temas, que son tanto de hoy como de ayer, y las filosofías del pasado sólo intervinieron —particularmente en el curso del lunes— para hacer de este esquema un esquema oral. La investigación sólo reivindicaba para la filosofía el derecho de pensar en su pasado, de rencontrarse en él. Un ejercicio legítimo en su lugar, junto a la historia de la filosofía, aun y sobre todo si se limita a lo que las filosofías del pasado *pudieron querer decir,* habida cuenta de su contexto histórico, de su ordenamiento interno y de sus problemas confesados.

El pensamiento dialéctico ha sido definido:

1. Como pensamiento de los contradictorios. Vale decir que no admite entre éstos la conciliación relativista ni esa identidad por equívoco a que echa mano la "mala dia-

léctica". Si cada uno de los opuestos no es más que la ausencia o la imposibilidad del otro, ambos se invocan justamente mientras se excluyen, y de este modo se suceden continuamente ante el pensamiento, sin que nunca puedan ser formulados. Sólo hay contradicción efectiva si la relación de lo positivo y lo negativo no es la alternativa, sólo si el no de la negación es capaz de ejercer su función contra sí mismo en carácter de negación abstracta o inmediata, y de fundamentar la contradicción al fundamentar su superación. La noción hegeliana de *negación de la negación* no es una solución desesperada, un artificio verbal para salir de apuros. Es la fórmula de toda contradicción actuante; al dejarla a un lado se abandonaría el pensamiento dialéctico mismo, como fecundidad de la contradicción.

La idea de un *trabajo de lo negativo,* de una negación que no se agota en la exclusión de lo positivo o en la promoción frente a éste de un término que lo anula, sino que lo reconstruye más allá de sus limitaciones, que lo destruye y lo salva, no es un perfeccionamiento tardío ni una esclerosis del pensamiento dialéctico: es un resorte primordial (no nos hemos asombrado, pues, de hallarla indicada por Platón, cuando llama el "mismo" "al otro como al otro"). La hemos aproximado a la moderna noción de *trascendencia,* es decir, a un ser que por principio está a distancia, para quien la distancia es un nexo y con el cual no podría haber coincidencia. Aquí y allá la relación de sí consigo pasa por el exterior; la mediación es exigida por lo inmediato, o bien hay mediación por sí.

2. Como pensamiento "subjetivo". El pensamiento dialéctico se desarrolló antes que la filosofía reflexiva, y en

un sentido es su adversario, puesto que concibe su propio comienzo como un problema, mientras que la filosofía reflexiva reduce lo irreflexionado, como simple ausencia, al sentido que la reflexión descubre posteriormente en él. Puede decirse, no obstante, que la dialéctica es pensamiento "subjetivo" en el sentido que Kierkegaard o Heidegger han dado a esta palabra: no hace descansar al ser en sí mismo; lo hace aparecer ante alguien, como respuesta a una interrogación. No se trata tan sólo, como ha solido decirse, de "relativizar el sujeto y el objeto": como todo pensamiento "relativista", éste se limitaría a adecuar la vida común de los opuestos, llevando la contradicción a una diferencia de relaciones. Pero no basta con decir vagamente que el objeto es subjetividad dentro de cierta relación y que la subjetividad es objeto dentro de otra relación. La subjetividad, en lo más negativo que tiene, necesita de un mundo, y el ser, en lo más positivo que tiene, necesita de un no-ser para circunscribirlo y determinarlo. Por tanto, el pensamiento dialéctico invita a una revisión de las nociones ordinarias de sujeto y objeto.

3. Como pensamiento circular. Puesto que no quiere sacrificar lo irreflexionado a la reflexión, ni ésta a aquél, el pensamiento dialéctico se presenta ante sí mismo como desarrollo —al mismo tiempo que como destrucción— de lo que era antes de él, y del mismo modo sus conclusiones conservarán en sí mismas todo el progreso que condujo a ellas. La conclusión sólo es, a decir verdad, la integración de los anteriores pasos. Por consiguiente, el dialéctico es siempre un "principiante". Quiere decir que la circularidad del pensamiento dialéctico no es la de un pensamiento que ya está de vuelta y no encuentra nada nuevo en que

pensar; al contrario, la verdad dejaría de ser verdad en acto si se separase de su devenir, o lo olvidara, o lo pusiera verdaderamente en el pasado: para la dialéctica, siempre todo tiene que pensarse de nuevo. No por azar, pues, el siglo XIX "aplicó" la dialéctica a la historia; en este terreno la dialéctica no hace más que ser ella misma. Para ella es fundamental realizarse sólo de manera paulatina, caminar y jamás expresarse, como dirá Hegel, "en una sola proposición". Ya en el caso de Platón, como lo muestra el famoso "parricidio" del *Parménides,* la génesis o filiación histórica es puesta entre el número de las negaciones que interiorizan y conservan, y es concebida como un caso eminente de relación dialéctica. En fin —y aunque también en este caso la fórmula sólo haya sido dada por Hegel—, la dialéctica es desde siempre una *experiencia* del pensamiento, es decir, un encaminamiento en cuyo trascurso aprende, aunque lo que aprende ya esté allí, "en sí", antes de ella, y ella no sea más que su paso al ser para sí.

Así comprendido, el pensamiento dialéctico es un equilibrio difícil. Como pensamiento negativo, conlleva un elemento de trascendencia, no puede limitarse a las relaciones de lo múltiple y se halla abierto, decía Platón, a un ἐπέκεινα τῆς οὐσιας. Pero, por lo demás, este más allá del ser, cuyo sitio permanece indicado, no puede, como el Uno de la Primera Hipótesis del *Parménides,* ni ser pensado ni ser, y siempre aparece a través de la pluralidad de las participaciones. Hay, por tanto, un absoluto dialéctico, que sólo está allí para mantener en su lugar y en su relieve a lo múltiple, para oponerse a la absolutización de las relaciones. Y es "fluidificado" en éstas; es inmanente a la experiencia. Posición inestable por definición

y siempre amenazada, ya por el pensamiento positivista, ya por el pensamiento negativista.

En la última parte del curso nos propusimos estudiar algunas de estas desviaciones. Examinamos en Hegel el paso de la dialéctica a la especulación, de lo "negativamente racional" a lo "positivamente racional", que finalmente trasforma la dialéctica en sistema, que en la definición de lo absoluto hace inclinar la balanza hacia el lado del sujeto, que consiguientemente otorga una prioridad ontológica a lo "interior", y que, en particular, desposee a la Naturaleza de su propia idea y hace de la exterioridad una "debilidad de la Naturaleza". No por ello la crítica del sistema y de la especulación señala, en el caso de los sucesores de Hegel, un verdadero regreso a la inspiración dialéctica. En Kierkegaard, la polémica contra el pensamiento "objetivo" y lo "histórico-mundial", que en sí misma es sana y que habría podido anunciar una dialéctica de lo real, termina por echarle la culpa a la noción de mediación, esto es, al pensamiento dialéctico mismo, y por recomendar, con el singular nombre de "decisión" o "elección", la indistinción de los contradictorios, una fe que se define por la ignorancia, un júbilo que se define por el sufrimiento, una especie de "ateísmo religioso".

En el Marx de los *Manuscritos de 1844* se encuentra, juntamente con una concepción de la historia como "acta de nacimiento" del hombre y como negatividad —que defiende contra Feuerbach—, una filosofía naturalista que localiza a la dialéctica en la fase preparatoria de la "prehistoria" humana y que se da por horizonte, más allá del comunismo —"negación de la negación"—, la vida completamente positiva del hombre como ser "natural" u "objetivo", como ser que ha resuelto el enigma de la historia.

En *El capital,* esta segunda filosofía prevaleció definitivamente (de ahí proviene el hecho de que Marx pueda definir la dialéctica como "la inteligencia positiva de las cosas existentes"), mucho más aún entre los marxistas. En nuestros contemporáneos vuelve nuevamente a predominar el pensamiento "negativista", el cual —curiosamente— colorea su neomarxismo. En el caso de Sartre, entre el ser, que es plena positividad, y la nada, que "no es", no podría haber dialéctica. Lo que allí se origina es una especie de sacrificio de la nada, que se consagra, íntegra, a manifestar al ser y que niega de manera absoluta la negación absoluta que ella es. A un tiempo sirviente y amo —lo que niega y lo que es negado—, lo negativo es equívoco por principio; su adhesión es un rechazo, y su rechazo es una adhesión. No podría encontrar en el orden del ser al que está condenado, y al que es extraño, un criterio para sus elecciones, pues al fundamentar la elección se vería sometido por un criterio a determinadas condiciones, y no hay condiciones que garanticen y limiten la relación del ser con la nada: es una relación total o nula, como se quiera; es total porque la nada no es, y no es nada porque exige todo. Filosofía que pone en evidencia, más que cualquier otra, la crisis, la dificultad fundamental y la tarea de la dialéctica.

Curso del lunes

TEXTOS Y COMENTARIOS SOBRE LA DIALÉCTICA

Se lo concibió como un comentario libre de textos escogidos dentro de la filosofía dialéctica y fuera de ella, en razón de la luz que arrojan sobre el pensamiento dialéctico.

Los argumentos de Zenón fueron estudiados como una especie de test del pensamiento dialéctico a través de las generaciones de filósofos que los han discutido. Considerados primeramente (y todavía por Bergson) como *sofismas* respecto de los cuales una intuición directa debía hacer justicia, son finalmente reconocidos como *paradojas* características de las relaciones en matemáticas de lo finito y lo infinito (A. Koyré). La leyenda de Zenón nos muestra el paso de un pensamiento que en nombre de un ideal de identidad denuncia escándalos lógicos a un pensamiento que, en cambio, acoge la contradicción como movimiento del ser, de una dialéctica charlatana y "ventrílocua" a la verdadera dialéctica.

El *Parménides* de Platón, y también el *Teeteto* y el *Sofista* fueron estudiados como ejemplos de una dialéctica que no es ascendente ni descendente y que se mantiene, por así decir, en su lugar. Esto dio la oportunidad de discutir las recientes interpretaciones del platonismo como dualismo y decadencia.

Luego nos aplicamos a señalar el pasaje de la dialéctica en la obra de autores que no hacen profesión de ella y que

la acogen sin saberlo o, incluso, a su pesar. Montaigne, por ejemplo, para quien la dialéctica es sobre todo la descripción de las paradojas del sí-mismo y de las raras ocasiones —que fundamentan su sabiduría— en que logramos que todo nuestro ser "ande íntegro y cabal". Y Descartes, quien dio, juntamente con el principio del "orden de las razones", el principio de la filosofía menos dialéctica que haya, pero que se ve inducido a considerar un orden que no sería necesariamente lineal y a sugerir un *nexus rationum.* Y, por último, Pascal, cuando bosqueja un método de convergencia y una concepción del "orden" cuasi perceptivo, con digresión y regreso al centro, es decir, una teoría dialéctica de la verdad.

El paso de la *antitética de la Razón Pura,* de Kant, a la dialéctica de Hegel —descrito por Martial Guéroult en su artículo de 1931— proporcionó, por fin, la ocasión de reexaminar la relación de la filosofía con su historia y con la historia como régimen de pensamiento dialéctico.

1956 - 1957

Curso del lunes y del jueves

EL CONCEPTO DE NATURALEZA/I

Al dar por tema único a los cursos de este año —y hasta a los del año próximo— el concepto de Naturaleza, parecería que insistimos en un tema inactual. Pero el abandono en que ha caído la filosofía de la Naturaleza abarca cierta concepción del espíritu, de la historia y del hombre. Tal es el permiso que nos concedemos de hacerlos aparecer como pura negatividad. De modo inverso, al volver a la filosofía de la Naturaleza no nos apartamos sino en apariencia de esos problemas preponderantes, pues tratamos de preparar una solución que no sea *inmaterialista.* Dejando todo naturalismo aparte, una ontología que omite a la Naturaleza se encierra en lo incorporal y da, justamente por esta razón, una imagen fantástica del hombre, del espíritu y de la historia. Si insistimos en el problema de la Naturaleza es con la doble convicción de que ésta no es por sí sola una solución del problema ontológico y de que tampoco es un elemento subalterno o secundario de tal solución.

Ante todo parece asombroso que los filósofos marxistas presten tan poca atención a este problema, que debería ser su problema. El concepto de Naturaleza hace entre ellos breves y fulgurantes apariciones. Está allí para atestiguar que uno está en el en-sí, en un ser masivo, en el objeto puro. Pero, ¿acaso lo que sabemos de la Naturaleza nos

LECTURA Y CULTURA SIN EGOÍSMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

permite hacerle desempeñar este papel ontológico? No nos lo preguntamos. La certidumbre de estar por principio en lo "objetivo" autoriza a desatender los contenidos, particularmente nuestro saber de la Naturaleza y de la materia, y autoriza, también, muchas construcciones abstractas. Esta mala dialéctica tiene quizá su origen en el propio Marx, El *Manuscrito económico-político de 1844* presenta a la Naturaleza tan pronto como un estado de equilibrio, que lo es de derecho —el ser estable que se cerrará sobre la historia humana consumada—, y tan pronto como lo que la historia humana niega y trasforma. Una y otra concepción están menos dominadas y superadas que yuxtapuestas, y finalmente están mezcladas a la fuerza en lo absoluto de la "actividad objetiva" (*Tesis sobre Feuerbach*). Puede ocurrir, por tanto, que también la filosofía de Marx suponga —ya para afirmarla, ya para negarla— una idea completamente objetivista de la Naturaleza. Tan así es, que incluso cuando un filósofo marxista admite (G. Lukács, *Der junge Hegel*) que el marxismo no puede simplemente darle la razón al naturalismo de Feuerbach contra el idealismo de Hegel, no se arriesga a describir la tercera posición, el *medium* verdadero de la dialéctica, y continúa, sin otra precisión, haciendo profesión de "materialismo". Con mayor razón no se intenta confrontación alguna entre la Naturaleza en que podía pensar Engels y la que hemos aprendido a conocer desde hace cincuenta años. La más célebre de las filosofías de la historia descansa en un concepto que nunca ha sido elucidado y que es, acaso, mítico. Objeto puro, ser en-sí, en el cual todo lo que es está contenido, y que no obstante es inhallable en la experiencia humana —ya que desde un primer instante lo moldea y lo trasforma—, la Naturaleza está para ella en

todas partes y en ninguna, como una obsesión. Cuando se procura elucidar este problema no se está, pues, tan lejos de la historia.

En verdad, no bien uno se aplica a él, se encuentra en presencia de un enigma que involucra al sujeto, al espíritu, a la historia y a toda la filosofía. Porque la Naturaleza no es sólo el objeto, el compañero de la conciencia en el *tête-à-tête* del conocimiento. Es un objeto del que hemos surgido, en el que nuestros preliminares han sido paulatinamente asentados hasta el instante de anudarse en una existencia, y que continúa sosteniendo a ésta y suministrándole sus materiales. Ya se trate del hecho individual del nacimiento, o del nacimiento de las instituciones y las sociedades, la relación originaria del hombre con el ser no es la relación del para-sí con el en-sí. Continúa en todo hombre que percibe. Por recargada de significaciones históricas que pueda estar su percepción, al menos toma de lo primordial su manera de presentar las cosas y su ambigua evidencia. La Naturaleza —decía Lucien Herr comentando a Hegel— "está en el primer día". Siempre se da como ya presente antes que nosotros y, no obstante, como nueva a nuestras miradas. Esta implicación de lo inmemorial en el presente, esta invocación del más nuevo presente en lo inmemorial, desorienta al pensamiento reflexivo. Ante él, cada fragmento del espacio existe por su cuenta, y los fragmentos sólo coexisten bajo su mirada y a través de él. Cada momento del mundo deja de ser cuando él deja de estar presente y sólo gracias a él está sostenido en el ser pasado. Si se pudiera abolir *in mente* todas las conciencias, sólo quedaría un surgimiento de ser instantáneo, anonadado tan pronto como aparecido. La existencia fantasmagórica y tenaz del pasado se convierte

en un ser-propuesto, que puede ser claro o confuso, pleno o lacunario, pero que en todo caso es el correlato exacto de nuestros actos de conocimiento. En los confines del espíritu no se encuentra más que *mens momentanea seu recordatione carens.* Es decir, en el límite, nada. Si no nos resignamos a decir que un mundo del que estarían suprimidas las conciencias no es absolutamente nada, que una Naturaleza sin testigos no habría sido y no sería, debemos reconocer de algún modo al ser primordial que no es aún el ser-sujeto ni el ser-objeto y que desconcierta a la reflexión en todos los sentidos: entre él y nosotros no hay derivación, ni hay ruptura. No tiene la textura prieta de un mecanismo ni la trasparencia de un todo anterior a sus partes. No puede concebirse que se engendre por sí solo, lo cual lo haría infinito, ni que sea engendrado por otro, lo cual lo llevaría a la condición de fruto o resultado muerto. Como decía Schelling, hay en la Naturaleza algo que hace que ésta se imponga a Dios mismo como condición independiente de su operación. Tal es nuestro problema.

Antes de intentar resolverlo era necesario redescubrirlo en las diferentes tradiciones del pensamiento. En el curso de este año nos propusimos ante todo empadronar los elementos históricos que han configurado nuestro concepto de Naturaleza. Sólo después comenzamos a buscar en el desarrollo del saber los síntomas de una nueva toma de conciencia de la Naturaleza y este trabajo no pudo efectuarse este año sino en lo que atañe a la Naturaleza física. El próximo año proseguiremos con el examen de la toma de conciencia de la vida y de la cultura en las investigaciones contemporáneas. Entonces nos hallaremos en condiciones de fijar la significación filosófica del concepto de Naturaleza.

I. Elementos de nuestro concepto de naturaleza

1. Como nuestra finalidad no consistía en hacer una historia del concepto de Naturaleza, las concepciones precartesianas de la Naturaleza —como destino o dinámica total de la que el hombre forma parte— no fueron estudiadas por sí mismas. Nos pareció preferible tomar como referencia una concepción "cartesiana" que, con razón o sin ella, aún hoy abruma a nuestras ideas sobre la Naturaleza, pero con la condición de sacar a la superficie, al discutirla, los temas precartesianos que con posterioridad a Descartes no dejan de resurgir.

2. *La idea cartesiana de la Naturaleza.* Descartes admite que aun cuando Dios hubiera creado repentinamente nuestro mundo con el rostro que tiene, el juego inmanente de las leyes de la Naturaleza habría hecho otro tanto, y que estas leyes derivan con necesidad de los atributos del ser infinito. Es reducir la facticidad de la Naturaleza a su existencia desnuda: el mundo habría podido no ser si Dios no hubiera decidido crearlo; surge, pues, de un "antes" en el que ninguna posibilidad preponderante lo esbozaba ni lo llamaba a la existencia. Pero desde el momento mismo en que surge tiene necesidad de ser tal como lo vemos: es lo que es sin vacilación, sin enmienda, sin debilidad; su realidad no implica fallas ni fisuras. La alternativa de su inexistencia —que, si se consideran las cosas con arreglo a Dios, sigue siendo posible— no le quita nada a su solidez; al contrario, lo delata, puesto que da a entender que el mundo, si no fuera tal como

lo vemos, no sería absolutamente nada. El ser de Dios queda definido por el mismo dilema: decir que es causa de sí es intentar imaginar la nada y comprobar que sobre este fondo se ve surgir al ser arrebatado que se produce a sí mismo. La hipótesis de la Nada, que tenía su verdad en lo relativo al mundo, es completamente verbal: nunca ha sido posible que Dios no fuera. Pese a lo cual está en el horizonte del pensamiento de Descartes: "causa de sí" no querría decir nada si por un momento no se evocara, siquiera de modo ficticio, a un Dios *efecto,* que, como todo efecto, necesita ser sostenido por su causa, sin la cual no sería. Los hombres no pueden pensar la nada; están encerrados en la plenitud infinita. Cuando se deciden a pensar, los dados ya están echados: para pensar hay que ser. Y sin embargo, el ser del pensamiento sólo se reconoce en el punto más alto de la duda y en el instante en que el pensamiento niega por sí solo todas las cosas que son. De la misma manera, la causa de sí no se encuentra más que a través de la dependencia de todas las cosas existentes, y la fuerza con que logra existir es exactamente proporcional a la vacilación que ella misma determina.

Tal es el complejo ontológico donde aparece la idea cartesiana de Naturaleza. Compele a todo ser, si debe no ser nada, a ser plenamente, sin lagunas, sin posibilidades escondidas. La Naturaleza ya no puede contener nada oculto, nada encubierto. Es necesario que la Naturaleza sea un mecanismo y que se pueda, en principio, hacer derivar el rostro de este mundo de leyes que también expresen la fuerza interna de la productividad infinita. Conforme a una distinción muy anterior a Descartes, pero a la que el pensamiento de éste da nuevo vigor, lo que llamamos Naturaleza es un *naturado,* un puro producto hecho de partes

absolutamente exteriores, rigurosamente actuales y claramente ligadas. "Cáscara vacía", dirá Hegel. Todo lo interior pasa a ser cosa de Dios, naturante puro. Histórica y filosóficamente, nuestra idea del ser natural como objeto, en sí —que es lo que es porque no puede ser otra cosa—, emerge de una idea del ser sin restricción, infinito o causa de sí, y éste, a su vez, de una alternativa: el ser o la nada. La idea cartesiana de la Naturaleza sobrevivirá a esa ontología, dentro del sentido común de los sabios, quienes intentarán durante mucho tiempo reubicar dentro de su jurisdicción sus propias adquisiciones. Se necesitarán los tan poco cartesianos desarrollos de la ciencia contemporánea para revelarles la posibilidad de otra ontología.

Sin embargo, se habrían podido reconocer los límites de la ontología cartesiana aun sin salir de los escritos de Descartes, pues la Naturaleza de que hemos hablado es la que nos revela su esencia evidente: la Naturaleza según la "luz natural". Pero Descartes, al mantener la contingencia del acto creador, mantenía la facticidad de la Naturaleza y legitimaba, respecto de la Naturaleza existente, una perspectiva distinta de la del entendimiento puro. Tenemos acceso a ella no sólo gracias a éste, sino sobre todo gracias a la relación vital que tenemos con una parte privilegiada de la Naturaleza: nuestro cuerpo; es decir, gracias a la "inclinación natural", cuyas enseñanzas no pueden coincidir con las del entendimiento puro. La vida es quien comprende válidamente la vida del compuesto humano. Pero, ¿cómo dejarle al entendimiento puro la definición del ser y de lo verdadero si no ha sido hecho para conocer el mundo existente? Y si se lo toma en cuenta —por ejemplo, para la definición del espacio, el espacio de nuestro cuer-

po al que estamos sustancialmente unidos—, ¿cómo mantener la definición de entendimiento de la cosa dilatada? Las vacilaciones de Descartes en la teoría del cuerpo humano atestiguan esa dificultad. Su posición parece ser la de que para nosotros la experiencia de la existencia no es reducible a la visión del entendimiento puro, pero que no puede enseñarnos nada que sea contrario a ésta, porque no es en sí —vale decir, para Dios— incompatible con ella. No obstante, el problema se encuentra en Dios como problema de la relación de su entendimiento con su voluntad: si la Naturaleza sólo existe por la decisión —decisión permanente— de Dios, entonces no se "sostiene" en el tiempo (ni, sin duda, en el espacio) por la necesidad de sus leyes fundamentales. La Naturaleza como Acontecimiento, o conjunto de acontecimientos, sigue siendo diferente de la Naturaleza como Objeto, o conjunto de objetos, tal cual Dios como creador libre del mundo y Dios como fuente de una causalidad de la que deriva un mundo eminentemente finalizado.

3. *El humanismo kantiano y la Naturaleza.* El kantismo renuncia a hacer derivar el ser natural del ser infinito como su única manifestación posible, pero no para reconocerlo como ser bruto, ni para emprender su estudio. La *Crítica de la razón pura* declina esta búsqueda al definir a la Naturaleza como "la suma de los objetos de los sentidos" (*Inbegriff der Gegenstände der Sinne*) coordinados bajo los *Naturbegriffe* del entendimiento humano. La Naturaleza de que podemos hablar no es más que la Naturaleza para nosotros; a este título, sigue siendo el objeto en que pensaba Descartes, sólo que es un objeto construido por nosotros.

Sin embargo, Kant va más allá de esta filosofía antropológica. El organismo, en el que cada hecho es causa y efecto de todos los demás hechos y, en este sentido, causa de él mismo, plantea el problema de una autoproducción del todo, o, con mayor precisión, de una totalidad que, a diferencia de la técnica humana, trabaja con materiales que son suyos y de los cuales, por así decir, emana. Parece que en un ser del mundo se descubre un modo de vinculación que no es la conexión exterior de la causalidad, un "interior" que no es la interioridad de la conciencia; en consecuencia, la Naturaleza es, al parecer, no objeto, sino otra cosa. No hay que esperar —dice Kant— un nuevo Newton que nos haga comprender gracias a la conexión causal qué es una brizna de hierba. ¿Cómo fundamentar estas totalidades naturales? ¿Se dirá acaso que hay que mantener juntos, como dos rasgos del conocimiento humano, el orden de la explicación causal y el orden de las totalidades? ¿Y que estos dos modos de aprehensión, localizados en los fenómenos (ya hechas todas las reservas respecto de las cosas mismas), son igualmente legítimos y no se excluyen? Pero el repliegue sobre el orden humano de los fenómenos evoca, por definición, un orden de las cosas mismas en el que las diversas perspectivas humanas parecen co-posibles, ya que están juntas en un mismo momento. Para que la explicación causal y la consideración del todo sean igualmente legítimas a título definitivo, no basta con decir que la causalidad y la totalidad en sentido dogmático son igualmente falsas. Hay que pensar que son verdaderas cuando están juntas en las cosas y falsas solamente en la medida en que se excluyen. La idea de un entendimiento discursivo, autorizado para ordenar nuestra experiencia y confinado en esta tarea, implica, cuando

menos, la idea de un "entendimiento no discursivo", que vendría a fundar, a la vez, la posibilidad de la explicación causal y la de la percepción del todo. La filosofía de la representación humana no es falsa: es superficial. Sobrentiende una reconciliación de la tesis y la antítesis, cuyo teatro es el hombre sin ser su agente.

En último análisis, Kant no sigue ese camino, que será el de la filosofía romántica. Aun cuando haya descrito antes que Schelling el enigma de la totalidad orgánica —el de una producción natural donde la forma y los materiales poseen un mismo origen y que por eso mismo niega toda analogía con la técnica humana—, decididamente no hace del "fin natural" (*Naturzweck*) nada más que una denominación antropomórfica, que es, por lo demás, legítima. Las consideraciones de totalidad son inevitables en todo sujeto humano; expresan el placer que sentimos en comprobar un acuerdo espontáneo entre la contingencia de lo que existe y la legislación del entendimiento. No designan nada que sea constitutivo del ser natural, sino tan sólo el feliz hallazgo de nuestras facultades. La Naturaleza, suma de los "objetos de los sentidos", se define por los *Naturbegriffe* de la física newtoniana. Más y más lo pensamos, pero sólo son reflexiones nuestras. Si quisiéramos materializarlas como propiedades de la cosa misma, los fracasos patentes de la teleología nos lo impedirían. Desde este punto de vista, la consideración de la Naturaleza proporcionaría, cuando mucho, una "demonología". En el "concepto de la libertad", sólo en él, y consiguientemente en la conciencia y en el hombre, es donde la conformidad de las partes con un concepto adquiere un sentido actual, y la teleología de la Naturaleza es un reflejo del "hombre-nóumeno". La verdad del finalismo es la

conciencia de la libertad. La única finalidad de la Naturaleza es el hombre; no significa que lo prepare y lo cree, sino que le da retrospectivamente un viso de finalidad por la posición de su autonomía.

El kantismo que renace a fines del siglo XIX es la victoria de esta filosofía antropológica sobre la filosofía de la Naturaleza que Kant había entrevisto y que sus sucesores habían querido desarrollar. Léon Brunschvicg pensaba salvar lo mejor del kantismo al borrar todo desajuste entre la estructura *a priori* del entendimiento y la facticidad de la experiencia, que motivaba en Kant el ideal de un entendimiento intuitivo y que mantenía, a título de enigma, la radical originalidad del ser natural. Pero por otra parte el remedio agrava la enfermedad: si ya no tenemos el derecho de hablar —como dice Brunschvicg— de una arquitectónica de la Naturaleza; si los conceptos del entendimiento participan en la contingencia de la experiencia, y si siempre están gravados por un "coeficiente de facticidad" y ligados a una estructura tal como la del mundo; si nuestras leyes sólo tienen sentido bajo la suposición de ciertos *sincronismos,* de los que son la expresión y de los que no pueden ser, por tanto, la fuente; si hay, como lo habían entrevisto los estoicos, una unidad bruta gracias a la cual el universo se "sostiene" y de la cual la unidad del entendimiento humano es la expresión aun antes que la condición interior, entonces el ser de la Naturaleza no es, decididamente, su ser-objeto, y el problema de una filosofía de la Naturaleza vuelve a aparecer.

4. *Los ensayos de filosofía de la Naturaleza.* Schelling cuestiona abiertamente la idea cartesiana del ser necesario. Para él, tanto como para Kant, esta idea es "el abis-

mo de la razón humana": el ser necesario no sería primero si no pudiera cuestionarse, y si lo hace, si formula, como decía Kant, la pregunta: *Woher bin ich denn?,* entonces se recusa como ser primero. La reflexión no puede cerrarse y dirigirse por sí sola a la idea del ser necesario. Pero mientras que Kant la dejaba en un no-saber y en una carencia (eventualmente subsanable por una metafísica del sujeto), Schelling considera como una realidad última el propio "abismo" y define lo absoluto como lo que existe sin razón (*grundloss*), como el "superser" que sostiene al "gran hecho del mundo". Así como lo absoluto ya no es el ser causa de sí —antítesis absoluta de la nada—, así también la Naturaleza ya no tiene la absoluta positividad del "único mundo posible": la *erste Natur* es un principio ambiguo, "bárbaro" —como dice él—, que puede ser superado, pero que nunca será como si no hubiera sido, y que nunca podrá ser considerado como segundo con respecto a Dios mismo. Con mayor razón no puede tratarse de explicar mediante nuestra facultad de juzgar y nuestras humanas reflexiones el enigma de la producción natural. "Lo que Kant, en el límite de su sobrio discurso, pareció soñar un día" Schelling procura pensarlo, o, más bien, vivirlo (*leben*) y experimentarlo (*erleben*). Ha de ser la "intuición intelectual", que no es una facultad oculta, sino la percepción misma antes de que se la reduzca a ideas, la percepción adormecida en sí misma, en la que todas las cosas son Yo porque yo no soy aún el sujeto de la reflexión. A este nivel, la luz y el aire todavía no son, como para Fichte, el medio de la visión y del oído, el medio de comunicación de los seres racionales, sino "los símbolos del saber original (*Urwissen*) y eterno inscrito en la Naturaleza". Saber amarrado y mudo al que sólo el

hombre libera, pero que obliga a decir que el hombre es el devenir consciente de la productividad natural y se convierte en Naturaleza al apartar a la Naturaleza para conocer. Para Schelling, nunca, en principio (no puede decirse otro tanto de los poetas y escritores que lo rodean, ni aun de ese genio malo que vive en Schelling y que lo aparta de sus principios), la Naturaleza da lugar a una segunda ciencia o a una Gnosis, que vendría a objetivar y convertir absurdamente en una segunda causalidad las relaciones de la Naturaleza existente, tales como las entrevemos en el "éxtasis" de la intuición intelectual. Sólo hay un esfuerzo por poner de manifiesto la pesantez del mundo real, por hacer de la Naturaleza algo distinto de una "impotencia" (Hegel) y de una ausencia del concepto.

Lukács celebra a Schelling (*Die Zerstörung der Vernunft,* p. 110) por haber introducido "la doctrina del reflejo (*Wiederspiegelung*) en la filosofía trascendental" y lamenta que le haya dado un giro "idealista" y "místico". No cabe duda de que lo que toma por irracional es la idea de un intercambio dentro del hombre entre Naturaleza y conciencia, de una relación interior del hombre con la Naturaleza. Sin embargo, es patente que la "doctrina del reflejo", o del espejo, deja a la Naturaleza en estado de *objeto* que reflejamos, y está claro que la filosofía, si no debe ser inmaterialista, debe establecer entre el hombre y la Naturaleza una relación más estrecha que la relación del espejo, y que la Naturaleza y la conciencia sólo pueden comunicarse de verdad en nosotros y por nuestro ser carnal. Una relación que no suprime ni remplaza la que mantenemos, además, con el medio humano de la historia; solamente nos invita a concebirla a su vez como un contac-

to efectivo, en lugar de construirla como "reflejo" de un proceso histórico en sí.

Bergson parece muy lejos de lo mejor que hay en Schelling. No busca, como éste, lo irreflexionado por un redoblamiento de la reflexión ("intuición de la intuición", decía el joven Hegel). Parece instalarse de súbito en lo positivo. Y si los progresos de su análisis lo desalojan de allí, ello ocurre aparentemente a pesar de él y con cabal conciencia de esta dialéctica. Hay, no obstante, suficiencia en este reproche que se le dirige. Redescubrir la dialéctica a pesar de uno es, quizás, una manera más segura de tomarla en serio que la de comenzar por ella, que la de conocer de antemano su fórmula o su esquema, y que la de aplicarla en todas partes en virtud de una de esas convicciones *generales* que Spinoza remitía al conocimiento del primer género, sin preguntarse de dónde proviene el hecho de que el ser sea dialéctico. La percepción pura sería la cosa misma. Pero ninguna percepción es pura; toda percepción efectiva tiene lugar delante de un "centro de indeterminación" e implica una distancia entre uno y la cosa. A este precio hay que pagar el "discernimiento" de una percepción articulada: para Bergson, este movimiento no es involuntario; se halla expresamente descrito. La Naturaleza no es, para él, sólo la fascinante cosa percibida de la percepción actual; más bien es un horizonte del que ya estamos muy lejos, una indivisión primordial y perdida, una unidad que las contradicciones del universo desarrollado niegan y expresan a su manera, y en este sentido es justo adscribir a Bergson a la línea de Schelling.

El análisis del impulso vital retoma el problema de la Naturaleza orgánica en los términos rigurosos en que lo

formulaba la *Crítica del juicio*: como Kant, como Schelling, Bergson querría describir una operación o una producción natural que va del todo a las partes, pero no debe nada a la premeditación del concepto y no admite interpretación teleológica. Por eso la descripción de la vida, en los primeros capítulos de *La evolución creadora,* es honesta, escrupulosa; no oculta su ceguera, sus vacilaciones ni, en muchos aspectos, su fracaso. Que Bergson hable, por lo demás, de un "acto simple", que imagine el impulso antes que sus efectos como una causa que contiene "eminentemente" a éstos, es cosa que va contra sus propios análisis concretos, y en éstos hay que buscar el remedio. Bergson encuentra la filosofía a partir de Spencer, pero no sin titubeos. En su propio camino termina por redescubrir los problemas del ser, de lo positivo y lo negativo, de lo posible y lo actual, en los que las siguientes generaciones son expertas desde la cuna. Quizá no sea una vía tan mala. Al menos debe hacer a este método, en lo que atañe a esos temas abstractos, es decir, difíciles *y fáciles,* observaciones que tienen el peso de una verdadera investigación. Hemos intentado deslindar, por sobre su polémica contra las ideas de desorden, de nada y posible, un sentido valedero del "positivismo" bergsoniano que no podría sostenerse literalmente y que Bergson no sostuvo literalmente. Hay un posible orgánico y una negatividad que son, para Bergson, ingredientes del ser. Su precepto de regresar a la evidencia de lo actual no debe entenderse como una apología ingenua de la comprobación, sino como una alusión de la preexistencia del ser natural —siempre allí—, que es el problema mismo de la filosofía de la Naturaleza.

Por último, hemos retrazado el camino (tal cual se lo consigna en las *Ideen II*) por el que Husserl, luego de haber partido de la más rigurosa exigencia reflexiva, da con el problema de la Naturaleza. A primera vista, la Naturaleza es el correlato de las ciencias de la Naturaleza, la esfera de las "puras cosas" (*blosse Sachen*), sin ningún predicado de valor, que un sujeto meramente teórico plantea ante él. Este tema del pensamiento "objetivo" y sabio forma parte de nuestro aparato intencional; surge no bien queremos captar, objetivar, fijar, alcanzar lo verdadero, que en un primer momento confundimos con el en-sí. Husserl no se propone echarlo abajo, sino comprenderlo, es decir, descubrir la vida intencional que lo lleva, que lo funda, que lo constituye y que mide su verdad. En un sentido —dice— el ser objetivo abarca todo, incluso la actividad de conciencia en la que desearíamos hacerlo descansar. El filósofo que constituye al ser objetivo es un hombre, tiene un cuerpo, y este cuerpo está en la Naturaleza, y por ello también las filosofías —en su momento y su lugar— ocupan su sitio en el *universum realitatis*. Hay una verdad del naturalismo. Pero ésta no es el naturalismo mismo, pues admitir el naturalismo y el abarcamiento de la conciencia en el universo de las *blosse Sachen* a título de acontecimiento es, precisamente, formular como primero el mundo teorético al que ellas pertenecen. Es un idealismo extremo. Es negarse a descifrar las referencias intencionales que remiten del universo de las *blosse Sachen,* o de las cosas extensas, al de las "cosas preteoréticas", a una vida de la conciencia anterior a la ciencia. Las *blosse Sachen* son la expresión segunda, activamente construida por el puro sujeto, de la capa primordial de las cosas intuitivas, percibidas. El problema radica en sa-

car a la luz las motivaciones que conducen de las unas a las otras.

Ahora bien, las propiedades intuitivas de la cosa percibida dependen de las del "cuerpo-sujeto" (*Subjektleib*) que posee su experiencia. La conciencia de mi cuerpo como órgano de un poder motor, de un "yo puedo", queda supuesta en la percepción de dos objetos distantes entre sí, o, incluso, en la identificación de dos percepciones sucesivas que de un mismo objeto me proporciono. Más aún: mi cuerpo es un "campo de localización" en el que se establecen las sensaciones. Mi mano derecha toca a mi mano izquierda en su acto de exploración de los objetos; la toca sensitivamente y encuentra allí una "cosa que siente". Puesto que hay un cuerpo-sujeto, y puesto que ante él es donde las cosas existen, éstas se hallan como incorporadas a mi carne; pero al mismo tiempo nuestro cuerpo nos proyecta en un universo de cosas convincentes, y de ahí pasamos a creer en las "puras cosas" —establecemos la actitud de puro conocimiento— y nos olvidamos de la densidad de la "preconstitución" corporal que las trasporta.

No basta, por lo demás, con evocar el funcionamiento de mi cuerpo aislado para informar acerca del puro "en-sí" cartesiano, pues la cosa percibida en los almocárabes de mi vida corporal estaría aún muy lejos de ser cosa pura o verdadera: es captada en la experiencia carnal como en un capullo; no hay discernimiento alguno de lo que en ella es verdaderamente verdadero y de lo que sólo es apariencia en relación con mis particularidades de individuo. En cuanto a éstas, estoy lejos de conocerlas en su totalidad, ya que mi cuerpo, que es lo primero, todavía no está objetivado. Sólo lo estará cuando yo lo piense como cuer-

po entre todos los demás cuerpos humanos, cuando yo aprenda a conocerlo en los demás y, para dar un ejemplo, a imaginar mis ojos sobre la base del tipo de ojos que puedo ver. La cosa percibida solipsista sólo puede tornarse cosa pura si mi cuerpo entra en relaciones sistemáticas con otros cuerpos animados. La experiencia que tengo de mi cuerpo como campo de localización de una experiencia y la que tengo de los otros cuerpos en tanto *se comportan* ante mí salen al encuentro una de la otra y pasan una a la otra. La percepción que tengo de mi cuerpo como residencia de una "visión", de un "tacto" y (puesto que los sentidos entrañan en mi cuerpo hasta la conciencia impalpable a la que competen) de un *Yo pienso,* así como la percepción que en este mundo tengo de otro cuerpo "excitable", "sensible" y (puesto que todo ello no puede prescindir de un *Yo pienso*) portador de otro *Yo pienso,* estas dos percepciones, digo, se iluminan mutuamente y se consuman juntas. De ahí que no termine yo de ser el monstruo incomparable del solipsismo. Me veo. Sustraigo de mi experiencia lo que está ligado a mis singularidades corporales. Estoy frente a una cosa que verdaderamente es cosa para todos. Las *blosse Sachen* son posibles, como correlato de una comunidad ideal de sujetos encarnados, de una intercorporeidad.

Husserl recomienza a describir esta génesis del *Kosmotheoros,* que en las *Ideen II* había seguido siendo esquemática (y, por lo demás, contrariada a cada instante por la tesis de la irrelatividad de la conciencia), en los trabajos del último período. Esboza la descripción de los seres preobjetivos, que son los correlativos de la comunidad de los cuerpos percibientes y que jalonan su historia primordial. Bajo la Naturaleza cartesiana que la actividad teórica ter-

minará por construir emerge una capa anterior, que nunca es suprimida y que exigirá justificación cuando el desarrollo del saber revele las lagunas de la ciencia cartesiana. Husserl se arriesga a describir *la Tierra* como residencia de la espacialidad y de la temporalidad preobjetivas, como patria e historicidad de sujetos carnales que todavía no son observadores desembarazados, como suelo de verdad o arca que trasporta hacia el porvenir las simientes del saber y la cultura. La verdad, antes de ser manifiesta y "objetiva", habita el orden secreto de los sujetos encarnados. En la fuente y la profundidad de la Naturaleza cartesiana hay otra Naturaleza, dominio de la "presencia originaria" (*Urpräsenz*) que, debido a que invoca la respuesta total de un único sujeto carnal, también está presente por principio en todo otro sujeto.

Así, una filosofía que parecía, más que cualquier otra, destinada a comprender al ser natural como objeto y puro correlato de una conciencia redescubre, por el ejercicio mismo del rigor reflexivo, una capa natural en la que el espíritu está como soterrado en el funcionamiento concordante de los cuerpos en medio del ser bruto. La Naturaleza cartesiana era lo que se descuenta, lo que no podría dejar de ser, el ser inevitable. Al cabo de la experiencia que de esta ontología ha efectuado, la filosofía europea se encuentra ante la Naturaleza como productividad orientada y ciega. No es un retorno a la teleología; la teleología propiamente dicha, como conformidad del acontecimiento a un concepto, comparte la suerte del mecanicismo: son dos ideas *artificialistas*. Aún queda por comprender de otra manera la producción natural.

II. La ciencia contemporánea y los índicés de una nueva concepción de la Naturaleza

En el último tercio del año comenzamos a buscar en la ciencia contemporánea los elementos de una solución a ese problema.

El hecho de recurrir a la ciencia no necesita justificación: la concepción que nos hagamos de la filosofía, cualquiera que sea, tiene que elucidar la experiencia, y la ciencia es un sector de nuestra experiencia, sometido, desde luego, por el algoritmo a un tratamiento muy particular, pero en el que de una manera u otra hay hallazgo del ser, y resulta imposible recusarla por anticipado con el pretexto de que trabaja dentro de la línea de ciertos prejuicios ontológicos: si son prejuicios, entonces la ciencia misma, en su vagabundaje a través del ser, hallará la ocasión de recusarlos. El ser se abre paso a través de la ciencia como a través de toda vida individual. Al interrogar a la ciencia, la filosofía saldrá gananciosa con el hallazgo de ciertas articulaciones del ser que de otra manera le resultaría más difícil descubrir.

Hay que hacer una reserva, no obstante, respecto del uso filosófico de las investigaciones científicas. El filósofo, que carece del manejo profesional de la técnica científica, no podría intervenir en el terreno de la investigación inductiva y omitir a los científicos. Es cierto que sus debates más generales no incumben a la inducción, como bien lo muestran sus irreductibles divergencias. A este nivel, los científicos intentan expresarse en el orden del lenguaje y pasan, sobre todo, a la filosofía. Ello no autoriza a los filósofos a reservarse la interpretación última de los

conceptos científicos. Pero tampoco pueden solicitarla a los científicos, que no la tienen, puesto que la discuten. Entre la suficiencia y la capitulación, falta que los filósofos encuentren la actitud justa. Ésta consistiría en preguntar a la ciencia, no qué es el ser (la ciencia calcula *en el ser,* pues su procedimiento constante estriba en suponer conocido lo desconocido), sino lo que seguramente no es; consistiría en entrar en la crítica científica de las nociones comunes, más acá de la cual la filosofía, sea cual fuere la hipótesis, no podría establecerse. La ciencia haría, como se dice de los físicos, "descubrimientos filosóficos negativos" (London y Bauer).

Con este espíritu hemos tratado de mostrar que la ciencia se aparta siempre más de la ontología definida por Laplace en un célebre texto. La crítica del clásico concepto de causalidad, practicada desde hace veinticinco años por la mecánica ondulatoria, no podría, sea cual fuere la suerte de la interpretación probabilista, concluir en una restauración del determinismo en el sentido de Laplace. Hay una experiencia intelectual que de ningún modo es dable invocar en favor de una acausalidad dogmática, pero que altera el sentido de la causalidad, aun cuando laboriosamente se logre, a fuerza de parámetros ocultos, poner a salvo los principios; justamente, el hecho de hallarse ocultos anuncia el ocultamiento del determinismo dogmático. Qué imagen del mundo expresaría positivamente esta autocrítica del determinismo; ciertas descripciones filosóficas del mundo percibido permiten, acaso, entreverla, pues el mundo percibido es un mundo en el que existe lo discontinuo, lo probable y lo general, es un mundo en el que todo ser no se halla forzado a un emplazamiento único y actual, a una absoluta densidad de ser.

De la misma manera, la crítica científica de las formas de espacio y tiempo en las métricas no euclidianas y en la física de la relatividad nos enseña a romper con la común noción de un espacio y un tiempo sin referencia a la situación del observador, y nos prepara para dar todo su sentido ontológico a ciertas descripciones del espacio y el tiempo percibidos —espacio y tiempo polimorfos, de los que el sentido común y la ciencia no captan más que unos pocos rasgos—. La crítica de la simultaneidad absoluta en la física relativista no conduciría necesariamente, por lo demás, a las paradojas de la pluralidad radical de los tiempos: prepararía el reconocimiento de una temporalidad preobjetiva, que es, a su manera, universal. Desde luego, el tiempo percibido es solidario desde el punto de vista de un observador, pero *debido a ello* es, para él, la dimensión común a todos los observadores posibles de una misma Naturaleza. Esto no significa que estemos autorizados para *atribuir* a los demás observadores sólo un tiempo dilatado o reducido con respecto al nuestro; significa, al contrario, que nuestro tiempo percibido en su singularidad nos anuncia otras singularidades y otros tiempos percibidos, en igualdad de derechos con los nuestros, y funda en principio la simultaneidad filosófica de una comunidad de observadores. En lugar de la objetividad dogmática de Laplace, se entrevé una objetividad empeñada en la pertenencia de todos los sujetos a un mismo núcleo de ser todavía amorfo, cuya presencia experimentan en la situación que les es propia.

Con mayor razón, si se consideraran las ciencias que Auguste Comte y Cournot llamaban cosmológicas, las que no se aplican a las relaciones constantes por sí mismas, sino para reconstruir por su medio el devenir del mundo

y, para dar un ejemplo, del sistema solar, se comprobaría la regresión de las ideologías eternitarias, que hacían de la Naturaleza un objeto idéntico a sí mismo, así como la emergencia de una historia —o, como decía Whitehead, de un "pasaje"— de la naturaleza.

Proseguiremos esta investigación en el próximo curso dentro del orden de las ciencias de la vida.

1957-1958

Curso del miércoles y del jueves

EL CONCEPTO DE NATURALEZA/II. LA ANIMALIDAD. EL CUERPO HUMANO. PASO A LA CULTURA

Insistimos en las relaciones del problema de la Naturaleza con el problema general de la ontología para situar con mayor claridad la investigación en curso. Tomamos el estudio de la Naturaleza como introducción a la definición del ser, y a este respecto muy bien habríamos podido partir tanto del hombre como de Dios. En todos los casos se trata de saber si "El ser es" es una proposición idéntica, si puede igualmente decirse que "El ser es" y que "La nada no es". Estas cuestiones, con respecto a las cuales se define una filosofía, fueron encaradas a partir de cierto sector del ser, porque ser siempre indirecto y no conducir al ser sino a partir de los seres es, acaso, una ley de la ontología.

En el caso de Descartes, por ejemplo, los dos sentidos de la palabra "naturaleza" (naturaleza en sentido de "luz natural" y en sentido de "inclinación natural") esbozan dos ontologías (ontología del objeto y ontología de lo existente), que el pensamiento último de Descartes intenta hacer compatibles y superar cuando encuentra al "ser de Dios" (J. Laporte) más acá de lo posible y lo actual, de la finalidad y la causalidad, de la voluntad y el entendimiento, en el "acto simple" en que han insistido

E. Gilson y J. Laporte. En Descartes, como en todos, la noción de naturaleza parte de un complejo ontológico; sus vicisitudes expresan cierta orientación de la ontología cartesiana, y a este título nos interesa.

Tal vez, incluso, ese movimiento que arrastra a la ontología cartesiana sea común a casi toda la ontología occidental. ¿No habrá en toda nuestra filosofía (y en toda nuestra teología) remisión mutua y círculo entre un pensamiento que podría llamarse "positivista" (el ser es; Dios existe por definición; si algo debía ser, no podía ser más que este mundo y esta naturaleza; la nada carece de propiedades) y un pensamiento "negativista" (la primera verdad es la de una duda; lo que es ante todo cierto es un medio entre el ser y la nada; el modelo de lo infinito es mi libertad; este mundo es un puro hecho) que invierte los signos y las perspectivas de aquél, sin poder eliminarlo ni coincidir con él? ¿No existe acaso en todas las partes la doble certidumbre de que el ser es y de que las apariencias sólo son una manifestación y una restricción de él, y de que las apariencias son el canon de todo lo que podemos entender por "ser", y de que a este respecto el ser en sí oficia de fantasma inasible y de *Unding*? ¿No habrá, como se ha dicho, una especie de "diplopía ontológica" (M. Blondel), cuya reducción racional, después de tantos esfuerzos filosóficos, no es dable aguardar y acerca de la cual todo cuanto puede hacerse es tomar cabal posesión, tal como la vista toma posesión de las imágenes monoculares para hacer de ellas una sola visión? El vaivén de las filosofías entre una y otra perspectiva no sería, por tanto, contradicción en el sentido de inadvertencia o de incoherencia; estaría justificado, fundamentado en el ser. Todo cuanto se le podría pedir al filósofo sería que

lo confesara y lo pensara, en lugar tan sólo de sufrirlo y de ocupar alternativamente dos posiciones ontológicas, cada una de las cuales invoca y excluye a la otra.

La extraordinaria confusión de la idea de Naturaleza, de la idea de hombre y de la idea de Dios en los modernos, y los equívocos de su "naturalismo", de su "humanismo" y de su "teísmo" (no hay, hoy, una sola de estas actitudes que no pase a la otra) no serían, quizá, tan sólo un hecho propio de la decadencia. Si entre esas ideologías se han borrado, hoy, todas las fronteras, quiere decir que efectivamente existe, para decirlo con palabras de Leibniz, pero tomándolas en sentido literal, un "laberinto de la filosofía primera". La tarea del filósofo consistiría en describirlo y en elaborar un concepto tal del ser, que las contradicciones —ni aceptadas ni "superadas"— encontrasen en él su lugar. Lo que las filosofías dialéticas modernas no han logrado hacer, porque en ellas la dialéctica ha permanecido enmarcada dentro de una ontología predialéctica, sería posible para una ontología que descubriese en el ser mismo un estar en vano o un movimiento .

Hemos intentado aproximar esta nueva ontología siguiendo el desarrollo moderno de la noción de naturaleza. La práctica científica deslinda líneas de hechos sin llegar a expresarse de manera radical, porque toma por adquiridas las ontologías de la tradición y porque no considera de frente el problema del ser. Pero sus trasformaciones están llenas de sentido filosófico. Desearíamos prolongar estas perspectivas, anudar los hilos sueltos y dar al fin con la "teleología" de tales actuaciones.

Los resultados adquiridos el año último en cuanto al ser físico fueron reunidos y sistematizados. La física del siglo XX, en el momento mismo en que aumenta nuestro poder sobre la naturaleza en proporciones increíbles, plantea, paradójicamente, el problema del sentido de su propia verdad al liberarse de la sujeción de los modelos mecánicos y, de modo más general, de los modelos representables. La acción física ya no es el rastro en un espacio y un tiempo absolutos de un individuo absoluto, quien lo trasmitiría a otros individuos absolutos. Los entes físicos, como los entes matemáticos, ya no son "naturalezas", sino "estructuras de un conjunto de operaciones". El determinismo ya no es el tejido del mundo; es una cristalización en la superficie de una "niebla" (Eddington). Hay quienes dicen que debido a eso la ciencia regresa a un "mentalismo"; otros, como Cassirer, que sus trasformaciones vienen a justificar al idealismo crítico. En un punto Cassirer tiene razón, seguramente: las concepciones modernas de la causalidad no señalan la intervención, en la representación científica del mundo, de otro *factor,* que habría que superponer a los determinismos; lo que se busca son siempre determinismos, y sólo se descubren condiciones suplementarias al margen de las cuales la legalidad ya no tiene sentido. Hay una crisis de la intuición, no de la ciencia. Para Cassirer, esta crisis debe hacernos comprender de una vez por todas lo que ya enseñaba el criticismo: que el simbolismo no tiene que ser realizado. La física moderna nos desembarazaría no sólo del "materialismo" y del "mentalismo", sino además de toda filosofía de la naturaleza: la naturaleza es una "colección de relaciones que no implican acción ni pasión". No hay problema que no tenga un sentido atinente a la *Innere der Natur.* Sin embargo,

el retorno al criticismo no informa acerca de los aspectos de la física moderna que también Cassirer describe, pues hay crisis, dice, no sólo de la intuición, sino además del *Objektbegriff*. El campo "ya no es una cosa; es un sistema de efectos". Ahora bien, si el concepto de objeto está en causa, ¿cómo podría la filosofía crítica permanecer inmune puesto que toda ella es el análisis de las condiciones y los medios de la posición de un objeto? El idealismo trascendental pierde su sentido si la ciencia no está en potestad de objeto.

Lo que se llama naturaleza no es, por cierto, un espíritu actuante en las cosas para resolver problemas por "las vías más simples", pero tampoco es la simple proyección de un poder pensante o determinante, presente en nosotros. Es *lo que hace* —sencillamente y de una sola vez— *que haya* determinada estructura coherente del ser, que luego, laboriosamente, expresamos al hablar de un "*continuum* espacio-tiempo", de un "espacio curvo", o simplemente del "trayecto más determinado" de la línea anaclástica. La naturaleza es lo que instaura los estados privilegiados, los "caracteres dominantes" (en el sentido que en genética se da a esta palabra) que intentamos comprender mediante la combinación de conceptos, derivación ontológica, puro "paso", que no es el único ni el mejor posible y que permanece en el horizonte de nuestro pensamiento como un hecho cuya deducción no representa un problema.

El universo de la percepción nos revela la facticidad de la naturaleza. A poco que el saber proporcione algunas correcciones, ese universo recupera una significación ontológica que había perdido en la ciencia clásica. Como decía Niels Bohr, no por azar hay armonía entre las des-

cripciones de la psicología (de la fenomenología, diríamos nosotros) y las concepciones de la física contemporánea. La crítica clásica del universo percibido es, por lo demás, solidaria de una psicofisiología mecanicista que no puede conservarse tal cual en momentos en que los científicos ponen en duda la metafísica mecanicista.

De la misma manera, en la segunda mitad del año procuramos fijar la concepción del ser de la vida, que es inmanente a la ciencia de hoy. Tampoco ellas, esto es, las ciencias de la vida, dejan de introducir conceptos "operacionales", cuya oscuridad debe ser, no disipada, sino circunscrita y meditada por la filosofía. Tales son los conceptos de comportamiento (en el sentido de Coghill y Gesell) y los de información y comunicación, que a través de todas las discusiones a que dan lugar eluden las interpretaciones clásicas a las que se los querría llevar. Se ha procurado deslindar las nociones de posible, totalidad, forma, campo y significación, en torno de las cuales gravitan las investigaciones.

Hoy, el desarrollo de las ciencias de la vida no se efectúa, como se efectuó el de la física, por conjuntos teóricos extensos. Por tanto, no podía tratarse de una exposición continuada, sino más bien de cierto número de sondeos y demarcaciones. Una serie de lecciones se refirieron a los diferentes niveles del comportamiento.

Los comportamientos inferiores fueron examinados dentro de las perspectivas de J. von Uexküll y de las nociones de *Umwelt, Merkwelt* y *Wirkwelt,* que él introdujo. Discutimos la noción de *Subjektnatur,* en la que von Uexküll cree que debe desembocarse. Seguimos la aplicación de la idea de comportamiento a la morfogéne-

sis y a la fisiología (por ejemplo, en el caso de E. S. Russell, "comportamientos en circuito interno"), que introduce la de un tematismo —por oposición a la "causalidad-impulsada"—, de una *directiveness,* pero limitada, especializada y, a este título, tan diferente de la de entelequia como de la de máquina. Los comportamientos inferiores nos ponían, así, en presencia de una cohesión de las partes del organismo entre sí, del organismo y del medio circundante, del organismo y del organismo en la especie, que es una suerte de presignificación.

Recíprocamente, al nivel de los comportamientos llamados superiores (cuyo estudio, por ejemplo en el caso de Lorenz, deriva directamente de von Uexküll) debíamos encontrar algo de la inercia del cuerpo. Si el ser animal ya es un *hacer,* hay una acción del animal que sólo es una prolongación de su ser. El mimetismo, en el que resulta imposible separar comportamiento y morfología y que hace ver un comportamiento alojado, por así decir, en un dispositivo morfológico, pone al descubierto una capa fundamental del comportamiento en que el parecido es operante, una "magia natural", o una indivisión vital, que no es la finalidad —relación de entendimiento y representación—. La idea, debida a Portmann (*die Tiergestalt*), de una lectura de los tipos animales, de un estudio de su apariencia exterior considerada como "órgano para ser visto", y la idea, luego, de una interanimalidad tan necesaria para la cabal definición de un organismo como sus hormonas y sus procesos "internos", le proporcionaron al tema de la *form value* del organismo una segunda demarcación. A partir de allí encaramos el estudio de los "movimientos instintivos", de los "estímulos-señales" y de los "esquemas-desencadenadores innatos", según Lorenz, mos-

trando que no se trata, como lo ha hecho creer la metáfora de la llave y la cerradura, de un retoñar del mecanicismo, sino de estilos de comportamiento espontáneos que anticipan un aspecto del mundo, o un compañero, y que suelen ser lo bastante lacunarios como para dar lugar a una verdadera fijación en un compañero no específico (*Prägung*). Preparación onírica o narcisística de los "objetos" exteriores, no nos asombramos de que el instinto sea capaz de sustituciones, de desplazamientos, de "acciones en vacío", de "ritualizaciones", que no sólo se superponen a los actos biológicos fundamentales, como por ejemplo la copulación, sino que además los desplazan, los trasfiguran, los someten a condiciones de *display,* y revelan la aparición de un ser que *ve* y *se muestra* y de un simbolismo cuya "filología comparada" (Lorenz) aguarda ser hecha.

Además tratamos de alcanzar el ser de la vida de acuerdo con el método de la teoría del conocimiento: a través de una reflexión sobre el conocimiento de los vivos. Nos preguntamos en qué condiciones podemos válidamente atribuir a determinado animal uno o varios "sentidos", un medio asociado o "territorio", una relación eficaz con sus congéneres (estudio de la langosta peregrina por Chauvin) y, por fin, una vida simbólica (estudio del lenguaje de las abejas por von Frisch). Vimos que toda zoología supone por nuestra parte una *Einfühlung* metódica del comportamiento animal, con participación del animal en nuestra vida perceptiva y con participación de nuestra vida perceptiva en la animalidad. En ello encontramos un nuevo argumento contra la filosofía artificialista, que representa, en su punto culminante, el pensamiento darwiniano. El ultramecanicismo y el ultrafinalismo de los darwinianos descansan en el principio ontológico del todo

o nada: un organismo *es* absolutamente lo que es; si no lo fuera, habría sido excluido del ser por las condiciones dadas. Esta manera de pensar tuvo el efecto de ocultar el carácter más extraño de las homeostasis vitales: la invariación *dentro de la fluctuación.* Ya se trate de los organismos o de las sociedades animales, de lo que se trata no es de cosas sometidas a la ley del todo o nada, sino de equilibrios dinámicos inestables, en los que toda superación repara actividades ya presentes, las trasfigura descentrándolas. De lo cual resulta, de modo particular, que las relaciones entre las especies o entre las especies y el hombre no deben concebirse de una manera jerárquica: hay diferencias de calidad, pero precisamente por esta razón los seres vivos no están superpuestos unos a los otros; la superación de uno a otro es, por así decir, más bien lateral antes que frontal, y se comprueba todo tipo de anticipaciones y reminiscencias.

A fin de volver a tomar contacto con hechos indudablemente orgánicos, volvimos por fin a la ontogénesis y, en particular, a la embriología, mostrando que las interpretaciones mecanicistas (Speemann), tanto como la de Driesch, dejan escapar lo esencial de una nueva noción de lo posible: lo posible concebido no ya como otro eventual actual, sino como un ingrediente del mundo actual mismo, como *realidad general.*

Esta prospección, que completaremos a comienzos del próximo año al esbozar los problemas de la sistemática y de la teoría de la descendencia, permite decir desde luego que la ontología de la vida, como la de la "naturaleza física", sólo sale adelante si recurre, al margen de todo artificialismo, al ser bruto tal como nos lo descubre nuestro

contacto perceptivo con el mundo. Sólo en el mundo percibido puede comprenderse que toda corporeidad sea ya simbolismo. El año próximo procuraremos describir con mayor detenimiento la emergencia del simbolismo, para lo cual pasaremos al nivel del cuerpo humano.

1958-1959

[POSIBILIDAD DE LA FILOSOFÍA][1]

Como el curso ha sido abreviado por autorización del ministro, hemos preferido dejar para el próximo año la continuación de los estudios sobre la ontología de la Naturaleza, ya comenzados, y dedicar las lecciones de este año a reflexiones generales sobre el sentido de esa tentativa y sobre la posibilidad, hoy, de la filosofía.

¿Qué buscamos exactamente cuando nos proponemos liberar a la Naturaleza de las categorías de sustancia, accidente, causa, fin, potestad, acto, objeto, sujeto, en-sí, para-sí, tradicionalmente implicadas en la ontología? ¿Qué relación puede haber entre la nueva ontología y la metafísica clásica? ¿Será acaso la negación y el fin de la filosofía? ¿O es, por el contrario, la misma búsqueda devuelta a sus fuentes vivas?

Con Hegel, algo llegó a su fin. Hay después de Hegel un vacío filosófico, lo que no quiere decir que hayan faltado pensadores o genios, sino que Marx, Kierkegaard y Nietzsche comienzan por una denegación de la filosofía. ¿Cabe decir que con ellos entramos en una era de no-filosofía? ¿O acaso la destrucción de la filosofía es su realización? ¿O bien conserva lo fundamental de ella, y la filosofía, como escribe Husserl[2], renace de sus cenizas?

[1] Este resumen no lleva título.

[2] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.*

No ha de ser siguiendo la historia del pensamiento posterior a Hegel como hallaremos respuesta a esas preguntas. Las grandes obras que encontramos en este camino están demasiado dominadas por la lucha contra Hegel y contra la metafísica clásica —y en esto son demasiado solidarias con ella— para que permitan ver con claridad qué puede quedar de filosofía en su no-filosofía. Sus oscuridades y sus equívocos son, en este punto, irremediables. Las interpretaciones que reclaman, y gracias a las cuales creemos precisar su mensaje, reflejan en realidad nuestro problema y nuestras visiones. Todo comentario de Marx o, incluso, de Nietzsche es hoy, en realidad, una toma de posición para con nuestro tiempo, pero enmascarada. Mediante un legítimo rodeo de las cosas, los autores que han renunciado a la condición de filósofos y que se han consagrado deliberadamente a descifrar su época —si pueden proporcionar a su posteridad un lenguaje, una interrogación y comienzos de análisis de una profundidad del todo nueva— no pueden, en cambio, *guiarla*: dejan por cuenta de ella el cuidado de dar a su obra su sentido último; viven en nosotros con más fuerza que la de la visión distinta que tenemos de ellos; los implicamos en nuestras propias dificultades más de lo que sobrepasamos las de ellos.

Todo ocurre como si hubieran descrito por anticipado este mundo nuestro, como si el mundo se hubiera puesto a reunir lo que ellos anunciaron. Por una vez, el pensamiento se ha adelantado a la historia, y los problemas que aquellos autores formulaban esclarecen nuestro presente. En cambio sus respuestas, las claves que nos proponen para esta historia que tan bien anticiparon —ya se trate de la praxis de Marx o de la voluntad de poder de Nietzsche—,

nos parecen demasiado simples. Fueron concebidas contra la metafísica, pero al amparo del mundo sólido de que formaba parte la metafísica. Para nosotros, que tenemos que vérnoslas con el universo embrujado que Marx y Nietzsche presintieron, sus soluciones no alcanzan la medida de la crisis. Vemos cómo una historia de la filosofía que oponía a plena luz, al menos en principio y oficialmente, diferentes respuestas posibles a los mismos problemas es paulatinamente sustituida por una historia de la no-filosofía, en la que el único denominador común a los autores es cierta moderna oscuridad, una pura interrogación. No encontraremos ya hecha en Marx o en Nietzsche la nueva filosofía; tenemos que hacerla. Y ello teniendo en cuenta a este mundo presente, donde es cada vez más claro que su negación de la metafísica no hace las veces de filosofía.

Por eso, antes de examinar dos tentativas contemporáneas, hemos deseado describir (sin ninguna pretensión de ser rigurosos) algunos de los fenómenos que, ya en el orden de la historia, ya en el de la cultura, desacreditan entre nosotros a la filosofía, con la esperanza, tal vez, de que la resuciten.

Por lo que incumbe a las relaciones entre los hombres, ni aun los pensadores que no hallaban en ellas armonías naturales las creían, antes de nuestra época, condenadas al caos. Marx las describía como contradictorias sólo dentro del marco de cierto régimen histórico, cuyo sucesor era desde ese mismo momento designado, y esta solución por la historia de las contradicciones de la historia era universal, válida tanto para las sociedades no desarrolladas como para las sociedades industriales. Pero ese núcleo de universalidad, en cuyo derredor debía organizarse la

historia, se disoció. Es todo un problema, en verdad, saber si la violencia y la opacidad de las relaciones sociales, así como las dificultades de una civilización mundial, sólo atañen a una forma de producción ya superada. Con todo, un mundo en el que tales problemas están en el orden del día y en el que se impone semejante duda (aun a aquellos que hacen alarde de cabales certidumbres) secreta por sí mismo una violencia y una contraviolencia desesperadas. La historia ha roído los marcos en que la ponían el pensamiento conservador y también el pensamiento revolucionario. Pero no es sólo que el mundo humano sea ilegible: la naturaleza misma se vuelve explosiva. La técnica y la ciencia nos ponen en presencia de energías que ya no están *dentro* del marco del mundo y que tal vez podrían destruirlo, y en posesión de medios de exploración que despiertan, aun antes de haber sido empleados, el viejo deseo y el antiguo temor de encontrar al Otro absoluto. Lo que durante siglos y siglos fue a los ojos de los hombres la solidez de un suelo revela ser frágil; lo que era nuestro horizonte predestinado se ha convertido en provisional perspectiva. El mundo adquiere o recupera un rostro prehumano. Pero también, puesto que es el hombre quien descubre y fabrica, un nuevo prometeísmo se mezcla con nuestra experiencia del mundo prehumano. Un naturalismo extremo y un extremo artificialismo se hallan inextricablemente asociados, no sólo en los mitos de la vida cotidiana, sino también en los mitos refinados a que dan lugar, por ejemplo, la teoría de la información o el neodarwinismo.

Si no se tuvieran en cuenta estos hechos, el balance de la experiencia podría parecer negativo. Pero en el orden de la cultura y de la investigación la relativización de lo

que se creía que era el suelo de la historia y de la Naturaleza es ya descubrimiento de una nueva solidez. Piénsese en el cuestionamiento del lenguaje ya hecho, desde luego significante, desde Mallarmé hasta el superrealismo, o en el de los "medios de representación" y de los sistemas de equivalencias constituidos en la pintura moderna, o en la generalización de la música por sobre las tradicionales selecciones de la música tonal e instrumental: la superación de los sistemas figurados, la investigación de los invariantes no figurativos, renuevan la inteligencia hasta de las formas clásicas de arte. En todos estos campos, como también en el del psicoanálisis tomado como hecho social y casi popular, la desintegración es compensada, y aun más —en los mejores—, por un sentido nuevo de la pluralidad de los posibles, y la amenaza del espíritu técnico por la espera de una libre reintegración.

En los filósofos, el aspecto positivo de la experiencia predomina decididamente. Requeridos a examinarse por el irracionalismo de la época, como por la evolución intrínseca de sus problemas, pasan a definir la filosofía por la interrogación misma acerca de su sentido y su posibilidad. "Lo que busco con el nombre de filosofía —escribe Husserl[3]—, como la finalidad y el campo de mi trabajo, lo sé, naturalmente. Y sin embargo no lo sé. ¿Ha bastado nunca este «saber» a ningún verdadero pensador (*Selbstdenker*)? ¿Para cuál de ellos, en su vida filosofante, la «filosofía» ha dejado alguna vez de ser un problema?" Pero este problema, este asombro ante sí y la visión inhabituada e inhabitual que resulta de ello son, precisamente, la fi-

[3] *Krisis der europäischen Wissenschaften,* Beilage XXVIII, p. 509 (texto de 1935).

losofía, son "lo que en último análisis y en todos los filósofos *se deseaba* en la unidad oculta de la interioridad intencional, que es la única que hace la unidad de la historia".[4]

Hemos intentado trazar el camino por el que Husserl pasó de "la filosofía como ciencia estricta" a la filosofía como interrogación pura, así como el que condujo a Heidegger de los temas negativistas y antropológicos, a los que el público reducía sus primeros escritos, a un pensamiento del Ser que Heidegger ya no llama filosofía, pero que, como bien se ha dicho (J. Beaufret), no es, por cierto, extrafilosófico.

En el caso de Husserl, vemos que la interrogación pura no es un residuo de la metafísica, su último suspiro, o la nostalgia de su perdido reino, sino el justo medio de abrirnos al mundo, al tiempo, a la Naturaleza y a la historia presentes y vivos, y el medio, también, de llevar a cabo las perpetuas ambiciones de la filosofía. Si alguien ha asumido éstas, ése es Husserl. Las retoma íntegra e ingenuamente a comienzos de siglo y hace de la filosofía un inventario de las "esencias", que en todos los terrenos de la experiencia resisten nuestro esfuerzo de variación imaginaria y son, por tanto, los invariantes del campo considerado. Pero ya en ese momento se trataba de las esencias que son vividas por nosotros, las que surgen de nuestra vida intencional. Tal es lo que Husserl había de expresar, en el período medio de su pensamiento, con la doctrina de la "reducción" como regreso al sentido inmanente de nuestras experiencias y con la fórmula del "idealismo fenomenológico". No obstante, también el proceder re-

[4] *Ibid.*, p. 74.

ductivo iba a ser escudriñado y puesto en claro: revela ser paradójico. En un sentido, lo que nos enseña ya lo sabíamos en la actitud natural, gracias a la "tesis del mundo". Lo que la investigación de Husserl saca a la luz es la infraestructura corporal de nuestra relación con las cosas y con los otros, y parece difícil "constituir" estos materiales brutos a partir de las actitudes y las operaciones de la conciencia, que atañen a otro orden, cual es el de la *theoria* y la ideación. Esa dificultad interna de la "fenomenología constitutiva" controvierte el método de reducción. Y lo controvierte, asimismo, debido a algunas de las implicaciones de éste, en un primer momento inadvertidas, que se imponen a la atención de Husserl en el período de las *Meditaciones cartesianas* (1929) y que, una vez desarrolladas, hacen que la reducción aparezca, mucho menos que como un método definido de una vez por todas, como el índice de una multitud de problemas. El filósofo que enseña la reducción habla por todos; implica que lo que es evidente para él lo es, o puede serlo, para todos; implica, pues, un universo intersubjetivo y permanece, en relación con ese universo, en la actitud de la fe ingenua. Una filosofía integral debe explicitar y constituir este dominio. Pero, ¿cómo podría yo poner de manifiesto mi acceso al *alter ego* —así fuese reducido al "sentido" *alter ego*— como si se tratara de una operación inmanente de mi conciencia? Eso sería constituir al prójimo como constituyente y, a través de él, reducirme a la condición de constituido; por lo demás, la distinción que fácilmente hago, gracias a la reflexión, entre yo mismo, como sujeto último y constituyente, y el hombre empírico, en el que ese sujeto se encarna mediante una apercepción segunda y cuyo autor es, además, él, ¿puedo hacerla en lo que concierne al

prójimo, y puede él hacerla en lo que me concierne? ¿Acaso para un testigo exterior el sujeto último y constituyente no forma un solo ser con el hombre? ¿La *Ichheit überhaupt* de Fichte no es acaso Fichte? Las *Meditaciones cartesianas* asían los dos cabos de la cadena: hay una subjetividad indeclinable, un solipsismo insuperable, pero para esa misma subjetividad hay una "trasgresión" o una "usurpación" intencionales que hacen pasar como ajeno todo lo que ella sabe de sí misma.

Sin embargo, en el último libro de Husserl, compuesto por él mismo con miras a la publicación, las aporías de la reducción fenomenológica se denuncian hasta el punto de dar a presentir una nueva mutación de la doctrina. De allí en adelante, Husserl describe como la fase inicial de la investigación, característica de la fenomenología —y quizás hasta coextensiva de la fenomenología: se trata, dice, de un tipo de ser que contiene todo: *allumspannende Seinsweise*[5]—, el retorno del mundo objetivo a un *Lebenswelt* cuyo flujo continuo lleva las cosas percibidas y la Naturaleza, pero también las construcciones por las cuales las determinamos conforme a un ideal de exactitud cartesiana y, en general, todas las formaciones históricas que nos sirven para ordenar o modelar nuestras relaciones con los otros y con lo verdadero. Traducidas en términos de *Lebenswelt*, las antinomias de la constitución del prójimo, o las de la tesis del mundo, dejan de carecer de esperanzas. Ya no tenemos que comprender cómo un Para-Sí puede pensar a otro a partir de su soledad absoluta, o cómo puede pensar un mundo preconstituido en el mismo momento en que lo constituye: la inherencia del sí al mun-

[5] *Ibid.*, p. 134.

do, o del mundo al sí, del sí al otro y del otro al sí —lo que Husserl llama *Ineinander*—, es silenciosamente inscrita en una experiencia integral; los incoposibles son compuestos por ella, y la filosofía se convierte en la tentativa, por sobre la lógica y el vocabulario dados, de describir ese universo de vivas paradojas. La reducción ya no es retorno al ser ideal: nos devuelve al alma de Heráclito [6], a un encadenamiento de horizontes, a un Ser abierto. Por haber "olvidado" el flujo del mundo natural e histórico, por haberlo reducido a algunas de sus producciones, como la objetividad de las ciencias de la Naturaleza, la filosofía y la razón se han vuelto incapaces de dominar y ante todo de comprender la suerte histórica de los hombres: han perdido de vista el horizonte de "tareas infinitas" que los siglos XVI y XVII habían descubierto, aunque también comprometido con un ideal de objetivación que hacía imposible el saber del espíritu y de la historia.

El camino de Heidegger, como el de Husserl, es difícil de trazar, por las mismas razones: los comentaristas se han aplicado a aquello que les recordaba el pasado de la filosofía y no han seguido a los autores en lo que era, no obstante, el principal esfuerzo de éstos, vale decir, recuperar en una manera de pensar absolutamente nueva la experiencia del Ser que sostenía a la metafísica. En los primeros libros de Heidegger se ha subrayado, sobre todo, el papel del concepto de nada y la definición del hombre como sitio de la nada, y por eso se ha buscado en el pensamiento de Heidegger un sustituto humanista de la metafísica, o bien porque se felicitaran de verla por fin destruida, o bien porque utilizaran, para intentar restaurarla, el

[6] *Ibid.*, p. 173.

poco convincente argumento de la situación humana tal como Heidegger la describía. En ambos casos se olvidaba lo que es, desde el prefacio de *Sein und Zeit,* el propósito declarado de su reflexión: no describir la existencia, el Ser-ahí (la "realidad humana", se ha traducido erróneamente en francés), como una esfera autónoma y fundamental, sino llegar, a través del *Da-sein,* al Ser, ya que la analítica de ciertas actitudes humanas sólo es tomada como tema porque el hombre *es* interrogación del Ser. Inmediatamente después de *Sein und Zeit,* el análisis de la verdad y de nuestra apertura a la verdad se adelanta a las descripciones, demasiado célebres, de la angustia, la libertad o la preocupación. Heidegger habla cada vez menos, entre nosotros y el ser, de una relación "de éxtasis" que sobrentiende la prioridad del sí y un movimiento centrífugo del sí hacia el Ser. Disipa los equívocos al precisar que para él nunca se ha tratado de reducir el ser al tiempo, sino de abordar el ser a través del tiempo, que en sentido absoluto la nada (la nada "ninguna", la *nichtiges Nichts*) no puede ser tomada en consideración. La existencia, por oposición a los seres, o a los "siendos" interiores del mundo, bien puede, si se quiere, ser tratada como no-ser, pero no es nada o anonadamiento. Más allá de estos correlatos —el objeto y la nada "ninguna"— es donde la filosofía echa a andar, en un "hay", en una "apertura" a "algo", a "lo que no es nada". Este Ser preobjetivo, entre la esencia inerte o la quididad y el individuo localizado en un punto del espacio-tiempo, es el tema propio de la filosofía.

De ese Ser —la rosa, decía Ángelo Silesio, que es "sin porqué", que florece porque florece, la rosa-espectáculo, la rosa-totalidad— puede decirse que no tiene causa fuera

de sí y que tampoco es causa de sí; es sin fundamento; es, por principio, la ausencia de todo fundamento. ¿Puede hablarse más de ese fulgor de ser calificado, de ese ser activo, de esa acción de "comparecer", como escribe un traductor? La palabra *ser* no es, como las demás palabras, un signo al que se le pueda hacer corresponder una "representación" o un objeto; su sentido no es distinto de su operación; por ella es el Ser quien habla en nosotros más de lo que nosotros hablamos del Ser. ¿Cómo podríamos hablar de él puesto que los seres, las figuras del Ser, que nos abren el único acceso concebible hacia él, al mismo tiempo nos lo esconden de su masa, y puesto que el descubrimiento es también disimulación? Lo que se ha llamado "mística" del Ser —con una palabra que Heidegger rechaza expresamente— es un esfuerzo por integrar a la verdad nuestro poder de errar, a la presencia innegable del mundo la riqueza inagotable y, por tanto, la ausencia que recubre, y a la evidencia del Ser una interrogación, que es la única manera de expresar esta esquivación eterna.

Hemos intentado mostrar cómo una filosofía así orientada conduce a una completa refundición de los conceptos que comúnmente sirven para el análisis del lenguaje (como los de signo, sentido, analogon, metáfora, símbolo) y de qué modo lleva a una idea de "la historia ontológica" (*Seinsgeschichte*), que es a la historia empírica de las acciones y las pasiones humanas lo que la aprehensión filosófica de la palabra es al análisis del material lingüístico.

Si se llama filosofía a la búsqueda del Ser, o a la del *Ineinander,* ¿no se ve la filosofía rápidamente conducida al silencio, a ese silencio que justamente rompen de tanto en tanto los breves escritos de Heidegger? Pero, ¿no

atañe más bien al hecho de que Heidegger siempre ha buscado una expresión directa de lo fundamental, en el mismo momento en que procura mostrar que ésta es imposible, y al hecho, asimismo, de que se ha prohibido todos los espejos del Ser? Una investigación como la que aquí proseguimos acerca de la ontología de la Naturaleza querría mantener, al contacto de los seres y en la exploración de las regiones del Ser, la misma atención para con lo fundamental, que sigue siendo el privilegio y la tarea de la filosofía.

1959 - 1960

Curso del lunes

HUSSERL EN LOS LÍMITES DE LA FENOMENOLOGÍA

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DE TEXTOS DE SU ÚLTIMA FILOSOFÍA

Debido a que el *Nachlass* de Husserl no está completamente publicado, no podía tratarse en estas lecciones de ser "objetivo", de decir lo que está dicho o inmediatamente sobrentendido por Husserl en el conjunto de los textos existentes. Sin embargo, una vez terminada la publicación, ¿nos dará este método "el pensamiento" de Husserl? Sólo podría hacerlo si el pensamiento de Husserl —en general, el de un filósofo— fuera un conjunto de nociones limitativamente definidas, de argumentos que responden a problemas invariables y de conclusiones que ponen fin a los problemas. Si la meditación cambia el sentido de las nociones y hasta de los problemas, si las conclusiones son el balance de una orientación trasformada en "obra" por la interrupción —siempre prematura— del trabajo de una vida, el pensamiento del filósofo no puede definirse solamente por lo que ha dominado; hay que tener en cuenta además lo que trataba por fin de pensar. Y lo impensado debe, por supuesto, ser atestiguado por palabras que lo delimiten o lo desmeollen. Pero en este caso las palabras deben comprenderse de acuerdo con sus implicaciones laterales, no menos que en su significa-

ción manifiesta y frontal. Necesitamos lo que Husserl llamaba una "poesía de la historia de la filosofía", es decir, una participación en el pensamiento operante, que no es tan riesgosa cuando se trata de un contemporáneo y que acaso sea la única objetividad para con quien escribió: *das historisch and sich Erste ist unsere Gegenwart...*

¿Por qué no comenzar desde ahora esta atención de los textos, que la edición completa habrá de validar sólo como interpretación, pero de la que no nos dispensará? El intento se impone, teniendo en cuenta los rumores y las discusiones que se alzan, como siempre, alrededor de un mensaje póstumo, porque se teme o porque se desea ver a Husserl "desviarse" hacia el sentido irracionalista que cree verse en Heidegger. El contacto con los textos es el mejor remedio. Con este espíritu hemos querido este año traducir y comentar dos de ellos.

El primero es *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem.*[1] Si la geometría tiene una historia, que no ha terminado, que continúa abierta, y si forma, no obstante, un cuerpo, un sistema, un *Totalsinn* en el que los primeros pasos parecen borrarse en lo parcial y lo contingente que tuvieron, ello no se debe al azar: idealidad e historicidad provienen de la misma fuente. Sólo que para encontrarla hay que amojonar una tercera dimensión entre la serie de los acontecimientos y el sentido intemporal, la de la historia en profundidad o la de la idealidad en génesis. Los pasos iniciales de la geometría y todos sus pasos posteriores implican, aparte de su sentido manifiesto o literal tal como es

[1] Aparecido en 1939 en la *Revue de Philosophie* y publicado en el tomo VI de *Husserliana,* pp. 364-386.

vivido una y otra vez por el geómetra, cierta demasía de sentido: abren un campo, instauran temas que el creador sólo ve como un punteado hacia el porvenir (*Urstiftung*), pero que, *remitidos* (*tradiert*) a las generaciones siguientes con las primeras adquisiciones, se hacen practicables por una especie de creación segunda (*Nachstiftung*), en la que se abren, por lo demás, nuevos espacios de pensamiento, hasta que, habiéndose agotado el desarrollo en curso en una última re-creación (*Endstiftung*), interviene una mutación del saber, a menudo por regreso a las fuentes o a las vías laterales desdeñadas durante el camino, y hay una reinterpretación del conjunto.

La marcha de la geometría, su *Beweglichkeit,* es un todo con su sentido ideal, porque hay un sentido de campo, de iniciación o de apertura que implica producción y reproducción continuadas. Toda ideación fechada y firmada tiene como efecto principal el hecho de hacer superflua su repetición literal, el de lanzar la cultura hacia un futuro, el de hacerse olvidar, superarse, trazar un horizonte de porvenir geométrico, circunscribir un dominio coherente, y de manera recíproca es esencial para un conjunto ideal de ser nato; se nos ofrece con una estela de historicidad.

Aunque no supiéramos nada de los fundadores de la geometría, al menos sabríamos que los hubo. La geometría nunca es natural como las piedras y las montañas; sólo es en un "espacio de humanidad": es ser espiritual, y el ser espiritual es ser devenido (*geistig geworden*) y que devendrá. Sólo es para un pensamiento resuelto a pensar activamente, a continuar, a hundirse más y más en el invisible universo de las producciones irreales. La idealidad es historicidad porque descansa en actos, porque "la única manera de captar una idea es producirla". La idea es im-

palpable, invisible, porque es *hecha.* La historicidad de una idea no es su inclusión en una serie de acontecimientos de localización temporal única, en la psiquis de cierto hombre que vive en un punto del tiempo y del espacio; es la posición, por éste, de una tarea que no es solamente suya y que hace eco a anteriores fundaciones. Convoca como testigos suyos a todo el pasado y a todo el futuro de la cultura, y para evocar toda esta historia posible no necesita documentos: la historia tiene su punto de inserción en sí misma, en el gozne de su ser sensible o natural y de su ser activo y productivo. Le basta con pensar para saber que el pensamiento se hace, que el pensamiento es cultura e historia.

¿Cómo comprender este acoso de un pasado y esta preposesión (*Vorhabe*) de un futuro de pensamiento en el pensamiento presente? En un sentido, la geometría y cada verdad geométrica no existen más que una vez, por muy a menudo que sean pensadas por geómetras. Pero si hubiera una idealidad pura y desligada, ¿cómo descendería al espacio de conciencia de aquel que la descubre, y cómo podría nacer en una psiquis? Y si por el contrario se parte, como es necesario, de su nacimiento en nosotros, ¿cómo pasar de allí al ser ideal por sobre toda psiquis existente o posible? Sólo puede responderse: trasladándose a las implicaciones de la experiencia. Una significación sale de un "espacio de conciencia" cuando es *dicha.* A título de *Sinn von Reden* está allí, "para todo el mundo", para todo interlocutor real o posible. Pero el lenguaje se halla "entrelazado" (*verflochten*) con nuestro horizonte de mundo y de humanidad. Es llevado por nuestra relación con el mundo y los otros, y además el lenguaje lleva a nuestra relación y la hace; por él nuestro horizonte es abierto y

sin fin (*endlos*), y "toda cosa" tiene para nosotros ser y modo de ser porque sabemos que "tiene su nombre". El pensamiento del geómetra hereda esta tradición de lenguaje. Pero el lenguaje sólo hace accesible a todos la significación tal como hace "públicas" las cosas del mundo; con todo, la geometría no es sólo una propiedad de determinada psiquis real, aun reconocida a este título por todos. De modo, pues, que todavía no hemos rendido cuenta del ser ideal.

Tampoco hemos agotado los poderes de la palabra. Ya dentro de mi espacio de conciencia hay una especie de mensaje de mí conmigo: estoy seguro de pensar hoy la misma idea que pensaba ayer, porque la estela que ésta ha dejado está, o podría estar, exactamente recubierta por un nuevo acto de pensamiento productivo, que sería el único y verdadero cumplimiento de mi pensamiento rememorado; pienso en ese pasado próximo, o bien mi pensamiento de ayer pasa al de hoy; hay usurpación de lo pasivo por lo activo, y recíprocamente. La palabra pasa de un espacio de conciencia al otro mediante un fenómeno de usurpación o de propagación del mismo tipo. Como sujeto hablante y activo, usurpo al prójimo que escucho; como sujeto oyente y pasivo, dejo que el prójimo me usurpe a mí. Experimento en mí mismo, en el ejercicio del lenguaje, que la actividad es una y otra vez el otro aspecto de la pasividad. Entonces es cuando la idealidad "hace su entrada" (*Eintritt*). Ni en la relación de mí conmigo, ni en la relación de mí con el prójimo, hay sobrevuelo ni idealidad pura. Hay recuperación de una pasividad por una actividad; así es como pienso en el prójimo, y así es como me hablo. La palabra no es un producto de mi pensamiento activo, segunda con respecto a él. Es mi práctica, mi ope-

ración, mi *Funktion,* mi destino. Toda producción del espíritu es respuesta y llamado, co-producción.

Pero el ser ideal subsiste fuera de toda comunicación efectiva, cuando los sujetos hablantes duermen o cuando ya no están en la vida, y parece preexistir a la palabra, puesto que aún no han nacido hombres que más tarde formarán ideas válidas, y puesto que no por ello éstas son menos valederas desde ahora. Esto no pone al ser ideal fuera de la palabra; solamente nos obliga a introducir una mutación esencial de la palabra, que es la aparición de la escritura. Ésta, como comunicación "virtual" —habla de X a X, no llevada por ningún sujeto vivo y perteneciente por principio a todos—, evoca un habla total, metamorfosea definitivamente en ser ideal el sentido de las palabras y trasforma, por lo demás, la sociabilidad humana. Pero el sentido puro de lo escrito, que sublima la solidez de las cosas y la comunica a los pensamientos, es, también, un sentido petrificado, sedimentado, latente o durmiente, mientras un espíritu viviente no acuda a despertarlo. En el momento en que se alcanza el sentido total, también se alcanzan el olvido y la ausencia. El sentido viviente se extiende mucho más lejos que nuestros pensamientos explícitos, pero sólo es abierto y sin fin: no es infinito. La sedimentación, que hace que vayamos más lejos, también hace que nos veamos amenazados por pensamientos huecos y que el sentido de los orígenes se vacíe. Lo verdadero no es definible al margen de la posibilidad de lo falso.

En este punto llegamos a las meditaciones finales de Husserl sobre la relación de mí conmigo y de mí con los otros, de la cual se hallará un resumen, mientras se aguarda la publicación de los escritos inéditos, en un hermoso

estudio a cargo de Eugen Fink.[2] La pasividad y la actividad, el "Yo" espontáneo y el tiempo sensible no pueden seguir siendo exteriores, puesto que funciono como pensador idéntico a través del tiempo y puesto que la intersubjetividad funciona. Hay, pues, una especie de "simultaneidad" de ambos, un *Urgegenwart* que no tiene sitio alguno entre el antes y el después, un *Ur-Ich* anterior a la pluralidad de las mónadas y del que tampoco puede decirse que sea en singular, pues precede a la unidad tanto como a la pluralidad: "negatividad" verdadera, "desgarrón", ser anterior a la distinción de la esencia y la existencia. Estas palabras —dice Fink— jalonan la nueva dimensión de *Lebenstiefe* que se abre en los escritos del último período. Pero este vocabulario especulativo sólo es para Husserl un auxiliar de la descripción, un medio de figurar la operación de la vida trascendental que siempre trata de captar sobre la base del hecho, analíticamente. Su filosofía no se solidifica en "resultados", en "puntos de vista". "Ni aun la filosofía final de Husserl es, en modo alguno, cosecha entrojada, dominio adquirido al espíritu cultivado, una casa en la que uno podría instalarse cómodamente: todo está abierto, todos los caminos conducen al aire libre.[3]" Para regresar al problema de la idealidad, digamos que los análisis de Husserl se adelantan a los pensamientos de Heidegger sobre el "hablar del habla".[4]

Las nociones de apertura y horizonte, que el fragmento acerca del origen de la geometría emplea al nivel de las superestructuras y de la idealidad, se rencuentran a partir

[2] *Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit,* en: Edmund Husserl (1859-1959), *Phaenomenologica,* IV, 1960.

[3] *Ibid.,* pp. 113-114.

[4] *Unterwegs zur Sprache,* pp. 12-13.

"de abajo" en *Umsturz der kopernikanischen Lehire*,[5] un texto de 1934. Para el hombre copernicano, en el mundo sólo hay "cuerpos" (*Körper*). La meditación debe volver a enseñarnos un modo de ser cuya idea el hombre copernicano ha perdido, el ser del "suelo" (*Boden*), y ante todo el de la Tierra, la tierra en que vivimos, la que está más acá del reposo y del movimiento —aunque es el fondo sobre el que se destacan todo reposo y todo movimiento—, la que no está hecha de *Körper* —aunque es la "cepa" de la que se extrajeron por división—, la que no tiene "sitio" —aunque es lo que engloba todo sitio—, la que lleva a todos los seres particulares por sobre la nada, como el Arca preservaba del diluvio a los vivientes. Hay parentesco entre el ser de la tierra y el de mi cuerpo (*Leib*), del que no puedo decir con exactitud que se mueva, ya que siempre está a la misma distancia de mí, y el parentesco se extiende a los otros, que se me aparecen como "otros cuerpos", y a los animales, a los que comprendo como variantes de mi corporeidad, y finalmente a los cuerpos terrestres mismos, puesto que los hago entrar en la sociedad de los vivos, diciendo, por ejemplo, que una piedra "vuela". A medida que me elevo en la constitución copernicana del mundo, abandono mi situación de partida, finjo ser observador absoluto, olvido mi raíz terrestre —pese a que ésta nutre todo el resto— y llego a considerar el mundo como el puro objeto de un pensamiento infinito: ante éste sólo hay objetos sustituibles. Pero esta idealización no puede descansar en sí misma, y las ciencias de lo infinito entran en crisis. El tipo de ser que nos descubre nuestra experien-

[5] No publicado. En 1939 nos lo comunicó un discípulo de Husserl, el señor Aron Gurwitsch.

cia del suelo y del cuerpo no es una curiosidad de la percepción exterior; posee una significación filosófica. Nuestra implantación abarca una visión del espacio y de la temporalidad, una visión de la causalidad natural, una visión de nuestro "territorio", una *Urhistorie* que vincula a todas las sociedades reales o posibles en la medida en que todas ellas pueblan el mismo espacio "terrestre" en sentido amplio, y abarca, por fin, una filosofía del mundo como *Offenheit der Umwelt,* por oposición al infinito "representado" de las ciencias clásicas de la Naturaleza.

Curso del jueves

NATURALEZA Y LOGOS: EL CUERPO HUMANO

Hemos concluido el examen comenzado en los años anteriores acerca de algunas muestras del pensamiento biológico relativas al devenir-organismo del organismo, a la ontogénesis y a la filogénesis.

Como aún hoy la embriología se encuentra dominada por los problemas que Driesch formulaba hace setenta años, nos pareció interesante seguir las sinuosidades de su pensamiento. Al comprobar que el organismo no puede reducirse a lo que actualmente es, ya que regulación y regeneración atestiguan un exceso de lo posible sobre lo actual, y resistiéndose, por lo demás, a concretar tales posibles con el nombre de "potencia prospectiva", ya que sería necesario sobreañadir un principio de orden que asegurase la invariación del tipo, y ya que, además, estos dos principios combinados sólo serían, de manera patente, una expresión "analítica" y verbal de lo que sucede, Driesch suele observar el desarrollo como una red de acciones recíprocas en la que los "estímulos directores" se acosan mutuamente, lo cual sólo le dejaría al factor E (entelequia) el valor de un símbolo.

La ciencia vendría a probar que el organismo no está por completo en el espacio físico, que no es una máquina, sin contar con el medio ni con el derecho de determinar positiva y directamente al factor E. Sin embargo, Driesch

permanece en la alternativa de la máquina y la vida: si el organismo no es una máquina, es menester que la entelequia sea "la expresión de una verdadera realidad, de un verdadero elemento de la naturaleza: la vida". Y puesto que esta realidad es invisible para la ciencia, es menester que haya un "pensamiento" o una filosofía que la sustituyan a fin de determinar esa segunda positividad que la ciencia designa de modo indirecto. Lo instructivo de esto es que, al pasar a la "filosofía", Driesch, que es un pensador exigente, se ve forzado a negarle a la entelequia el estatuto de energía o, incluso, de "desencadenador"; no le reconoce otro poder que el de suspender suspensiones o equilibrios, y finalmente sólo llega a determinarla como *a complicated system of negations.*[1]

Sólo se podría ir más lejos —dice— si se partiera de la experiencia de "mi cuerpo" y de su relación con el espacio, una vía familiar para nuestros contemporáneos, pero que reconduciría a los mismos problemas si "mi cuerpo" fuera un islote en un mundo mecánico. Las dificultades que encuentra Driesch muestran, a nuestro entender, que la vida es incomprensible para la filosofía de la cosa (mecanicismo *y* vitalismo), tanto como para la filosofía de la idea, y no se aclara a no ser por una filosofía del "algo", o, como hoy se dice, de la estructura. Este es el sentido en que nos parece orientarse la embriología después de Driesch: se niega a optar entre preformación y epigénesis, toma estas nociones como "complementarias" y describe la embriogénesis como un "flujo de determinación". La aparición de las nociones de "gradiente" y "campo" —es decir, de territorios "órgano-formadores" que se encabal-

[1] *The Science and Phylosophy of the organism.*

gan y que conllevan, más allá de su región focal, una periferia en la que la regulación no es más que probable— expresa una mutación del pensamiento biológico tan importante como la del pensamiento físico: se rechaza a un mismo tiempo la compulsión del espacio y el recurso de una segunda causalidad positiva; se concibe la vida como una especie de reinvestidura del espacio físico, como la emergencia, entre los microfenómenos, de macrofenómenos originales, "lugares singulares" del espacio o "fenómenos-envolturas".

También en filogénesis se siente la necesidad de nuevos marcos teóricos. El neodarwinismo querría enmarcar sus descripciones del "estilo" o del "dibujo" de la evolución (microevolución, macroevolución, megaevolución) dentro del esquema mutación-selección heredado de Darwin, pero sólo lo consigue al recargarlo de un sentido completamente nuevo, si bien Simpson, en un libro reciente [2], llega a escribir: "La causa de un acontecimiento de la evolución es la situación *total* que lo precede [...] de manera que nos apartamos un tanto de la realidad cuando tratamos de señalar causalidades elementales separadas dentro de esa situación. Cuando mucho, se podría hablar de «complejos de factores» o de «constelaciones». Desde un punto de vista como ese, no hay por qué discutir sobre la predominancia de la mutación o de la selección en la evolución tomada como un todo, y esto debería (pero claro que no será así) poner término a la interminable polémica sobre la regencia interna o externa de las tendencias evolutivas. Estas aparentes alternativas carecen de realidad;

[2] *Major features of evolution.*

formuladas en tales términos, no se imponen: están, en verdad, desprovistas de sentido."

Contra la tradición darwiniana, poco le cuesta a la "morfología idealista" mostrar que las relaciones de descendencia están lejos de ser las únicas que deben considerarse, que la especulación respecto de las series genéticas nos vuelve ciegos para otras relaciones —"estilos" o "rúbricas de época"—, y que la evolución plantea los problemas mismos de la filosofía de la historia (relaciones de lo esencial y lo accidental —de lo primitivo y lo simple—, problemas de la periodología) y no puede ser tratada como una suma de hechos de generatividad zoológica o de descendencia (Dacqué). Pero se limita a reivindicar los derechos de la descripción contra el mecanicismo; las ideas que introduce las sitúa en *nuestro* pensamiento y, de acuerdo con la tradición kantiana, reserva lo interior de la Naturaleza como realidad inaccesible. Una verdadera concepción estadística de la evolución procuraría, por el contrario, definir el ser de la vida a partir de los fenómenos, formularía los principios de una "cinética evolutiva" libre de todo esquema de causalidad intemporal y de toda compulsión de los microfenómenos, y admitiría abiertamente una estructura escalaria de lo real, una pluralidad de "niveles tempo-espaciales". Entonces, los organismos y los tipos aparecerían, sin ninguna ruptura de las causalidades química, termodinámica y cibernética, como "trampas hechas de fluctuaciones", como "mezclas no aleatorias" (*patterned mixed-upness*), como variantes de una especie de "topología fenomenal" (F. Meyer).

Nuestra finalidad consistía en pasar a la aparición del hombre y del cuerpo humano en la naturaleza. Si el de-

venir de la vida es un "fenómeno", vale decir, si es reconstruido por nosotros a partir de nuestra propia vida, entonces la vida no puede derivarse de él como el efecto de la causa. Por lo demás (y esta es la diferencia que existe entre una fenomenología y un idealismo), la vida no es simple *objeto* para una *conciencia.* En los años anteriores habíamos mostrado que la naturaleza exterior y la vida son impensables sin referencia a la naturaleza percibida. Ahora es el cuerpo humano (y no la "conciencia") quien debe aparecer como el que percibe la naturaleza, cuyo habitante es, también, él. De este modo se encuentra deslindada y confirmada entre ellos la relación de *Ineinander* que ya habíamos creído advertir. Describir la animación del cuerpo humano, no como descenso a él de una conciencia o de una reflexión puras, sino como metamorfosis de la vida, y el cuerpo como "cuerpo *del* espíritu" (Valéry): tal fue el objeto de la última parte del curso.

Ello exigiría ante todo una "estesiología", un estudio del cuerpo como animal de percepciones, pues no puede tratarse de analizar el hecho del nacimiento como si un cuerpo-instrumento recibiera un pensamiento-piloto llegado de otra parte, o como si, a la inversa, un objeto llamado cuerpo produjera misteriosamente la conciencia de sí mismo. No hay en ello dos naturalezas, una de ellas subordinada a la otra; hay un ser doble. Los temas del *Umwelt,* el esquema corporal y la percepción como movilidad verdadera (*Sichbewegen*), popularizados por la psicología o por la fisiología nerviosa, expresan, en todos los casos, la idea de la corporeidad como ser de dos rostros o de dos "lados": el cuerpo propio es un sensible y es el "sintiente": es visto y se ve, y es tocado y se toca, e implica, bajo la segunda relación, un aspecto inaccesible a los otros,

únicamente accesible a su titular. Contiene una filosofía de la carne como visibilidad de lo invisible.

Si soy capaz de sentir mediante una especie de entrelazo del cuerpo propio con lo sensible, también soy capaz de ver y reconocer otros cuerpos y otros hombres. El esquema del cuerpo propio es, puesto que me veo, participable por todos los demás cuerpos que veo: es un léxico de la corporeidad en general, un sistema de equivalencias entre el adentro y el afuera, que prescribe a uno su cumplimiento en el otro. El cuerpo que tiene sentidos es también un cuerpo que desea, y la estesiología se prolonga en una teoría del cuerpo libidinal. Los conceptos teóricos del freudismo se ven rectificados y consolidados cuando se los comprende, como sugiere la obra de Melanie Klein, a partir de la corporeidad convertida, también ella, en búsqueda del afuera en el adentro y del adentro en el afuera, poder global y universal de incorporación. La libido freudiana no es una entelequia del sexo, ni el sexo es una causa única y total, sino una dimensión ineluctable, fuera de la cual nada que sea humano puede seguir siendo, porque nada que sea humano es completamente incorporal. Una filosofía de la carne está en el punto opuesto de las interpretaciones del inconsciente en términos de "representaciones inconscientes", tributo pagado por Freud a la psicología de su tiempo. El inconsciente es el sentir mismo, puesto que el sentir no es la posesión intelectual de "lo que" es sentido, sino desposesión de nosotros mismos en provecho suyo, apertura a lo que no necesitamos pensar para reconocerlo. ¿Basta el estado inconsciente para llevar los hechos de represión, el modo de existencia de la "escena primitiva", su poder de seducción y de fascinación? La doble fórmula del inconsciente ("yo no sabía" y "siempre

lo supe") corresponde a los dos aspectos de la carne, a sus poderes poéticos y oníricos. El concepto de represión, cuando Freud lo presenta con toda su riqueza operacional, implica un doble movimiento de progreso y recaída, de apertura al universo adulto y de recuperación bajo cuerda de la vida pregenital, pero en adelante designada por su nombre, convertida en "homosexualidad" inconsciente (*El hombre de los lobos*). El inconsciente de represión sería, por tanto, una formación secundaria, contemporánea de la formación de un sistema percepción-conciencia, y el inconsciente primitivo sería el dejar-ser, el sí inicial, la indivisión del sentir.

Esto conduce a la idea del cuerpo humano como simbolismo natural, idea que no es un punto final y que anuncia, por el contrario, una continuación. ¿Cuál puede ser la relación de este simbolismo tácito o de indivisión con el simbolismo artificial o convencional que parece tener el privilegio de abrirnos a la idealidad, a la verdad? Las relaciones del logos explícito con el logos del mundo sensible serán objeto de otra serie de cursos.

ÍNDICE

Advertencia 7

1952-1953

El mundo sensible y el mundo de la expresión 11
Investigaciones sobre el uso literario del lenguaje 19

1953-1954

El problema del habla 29
Materiales para una teoría de la historia 36

1954-1955

La "institución" en la historia personal y pública 49
El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria 55

1955-1956

La filosofía dialéctica 63
Textos y comentarios sobre la dialéctica 69

1956-1957

El concepto de Naturaleza/I 73

I. Elementos de nuestro concepto de Naturaleza 77
II. La ciencia contemporánea y los índices de una nueva concepción de la Naturaleza 92

1957-1958

El concepto de Naturaleza/II. La animalidad, el cuerpo humano, paso a la cultura 99

1958-1959

[Posibilidad de la filosofía] 111

1959-1960

Husserl en los límites de la fenomenología 125
Naturaleza y logos: el cuerpo humano 134

Este libro se terminó de imprimir en las prensas de STILCOGRAF S.R.L., calle Gral. Manuel A. Rodríguez Nº 2548, Bs. As., el 15 de setiembre de 1969.

Maurice Merleau-Ponty

FILOSOFIA Y LENGUAJE

Maurice Merleau-Ponty enseñó en el Collège de France desde 1952 hasta 1961. Sus cursos, que este libro recoge, nos suministran mucho de su enseñanza. Y es que él mismo los redactó: al convertirse, en suma, en su propio testigo, al recoger al cabo de cada año su trabajo oral, procuró en cada caso nominar su intención. Muestran de qué modo circunscribía el filósofo el sitio en que tenía lugar el movimiento de la palabra. La lectura de estos capítulos llevará a meditar acerca de los temas más atractivos de la filosofía, el lenguaje y la historia.

Contenido:

El mundo sensible y el mundo de la expresión.
Investigaciones sobre el uso literario del lenguaje.
El problema del habla.
Materiales para una teoría de la historia.
La "institución" en la historia personal y pública.
El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria.
La filosofía dialéctica.
Textos y comentarios sobre la dialéctica.
El concepto de Naturaleza.
Posibilidad de la filosofía.
En los límites de la fenomenología.

LECTURA Y CULTURA SIN EGOÍSMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

Colección Estudios y Ensayos Fundamentales

Henri Lefebvre, **Lenguaje y sociedad.**

André Decouflé, **Sociología de las revoluciones.**

Jean Piaget, **El estructuralismo.**

Maurice Merleau-Ponty, **Filosofía y lenguaje.**

Lucien Goldmann, Jean Piaget, Jacques Derrida, **Las nociones de estructura y génesis.**

PROTEO Buenos Aires